



2

I

Zeitschrift

für die

alttestamentliche Wissenschaft.

Herausgegeben

von

Dr. Bernhard Stade,

ordentlichem Professor der Theologie zu Gießen.

Mit Unterstützung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

1883.

Dritter Jahrgang.

Gießen.

J. Ricker'sche Buchhandlung.

1883.

1876
1877



Handwritten text, possibly a name or title, appearing as a mirror image.

Handwritten text, possibly a name or title, appearing as a mirror image.

BS
410
238
Bd 3-4

3570

31/5/90

Inhalt.

	Seite
Stade, weitere Bemerkungen zu Mi. 4. 5.	1
Prätorius, über den Ursprung des Dagesch forte conjunctivum	17
Siegfried, die hebräischen Worterklärungen des Josephus	32
Prätorius, das Imperfectum יקטיל	52
Budde, Genesis 48, 7 und die benachbarten Abschnitte .	56
Hoffmann, Versuche zu Amos	87
Wünsche, der Midrasch Kohelet und Ciceros Cato Major	126
Stade, der Text des Berichtes über Salomos Bauten .	129
Adler, der Versöhnungstag in der Bibel, sein Ursprung und seine Bedeutung	178
Salomos Alter bei seiner Thronbesteigung. Aus einem Briefe von Dr. David Kaufmann	185
Stade, eine Kleinigkeit	186
Bibliographie	187
Zur Nachricht	192
Kamphausen, neuer Versuch einer Chronologie der hebräischen Könige	193
Bacher, die Saadjanische Uebersetzung des Hohenliedes bei Abulwalid Merwân Ibn Ganâh nebst einigen Bemerkungen zu Merx' Ausgabe derselben	202
Prätorius, über den Einfluss des Accentus auf die Vocalentfaltung nach Gutturalen	211
Vollers, das Dodekapropheten der Alexandriner.	219
Adler, Nachtrag zu : Der Versöhnungstag in der Bibel u. s. w. s. S. 184	272
Riehm, Briefliche Bemerkungen von Consul Dr. J. G. Wetzstein	273
Hoffmann, die Sterne. Berichtigung	279
Delitzsch, über den Jahve-Namen. I (Vier Briefe von Franz Dietrich	280
Budde, ein althebräisches Klagelied	299
Meyer, Nachträgliches zu Jahrgang I, S. 117	306
Bibliographie	310

Die Verantwortung für den Inhalt der in diese Zeitschrift aufgenommenen Aufsätze tragen, soweit nicht ausdrücklich das Gegentheil angegeben ist, allein die Verfasser derselben.

Der Herausgeber.

Weitere Bemerkungen zu Micha 4. 5.

Vom Herausgeber.

Meine Jahrgang 1881, S. 161 ff. gegebenen Bemerkungen über das Buch Micha haben im Allgemeinen eine abfällige Aufnahme gefunden. In Schürer's theol. Literaturzeitung 1881, S. 443 tritt mir Giesebrecht für c. 4 bei, dessen Unechtheit ihm schon vor Erscheinen meines Aufsatzes festgestanden habe, vgl. Zeitschrift 1881, S. 243 Anm. 1, vertritt aber die Echtheit von c. 5, einestheils wegen der sich dann ergebenden Einseitigkeit der Theologie Michas, andernteils weil es wegen Jes. 8, 9. 29, 7. Jer. 3, 17 prekär sei, die Behauptung nachexilischer Abfassung auf die vielen Völker zu bauen. E. Reufs kommt auf meine Aufstellungen in seiner Geschichte der Heiligen Schriften A. T. Braunschweig 1881, S. 314 zu sprechen, durch welche er sich den lebhaften Dank aller Jüngern verdient hat. Denn er hat in ihr durch ein classisches Zeugniß seinen so bedeutenden Antheil an der Weiterbildung unserer Wissenschaft reclamirt, so daß jetzt darüber gar kein Zweifel mehr sein kann, was wir ihm verdanken und wo wir hingegen neue Gedanken oder alte Gedanken in neuer Zuspitzung vertreten und nach welchen Richtungen hin wir so die Untersuchung über ihn hinaus zu fördern streben. Der Nestor unserer Wissenschaft wendet gegen meine Aufstellung ein, daß er nicht die gleichen Widersprüche bei der Analyse entdeckt habe, und daß man sonst an vielen andern Orten, wo der Gesichtspunkt der Propheten sich ändere, die Hand eines Späteren erkennen müsse. Breidenkamp in seinem wundersamen Buche „Gesetz und

Propheten“ S. 167 Anm. 1 ist über die Tollkühnheit meines Ansatzes so entrüstet, daß er meine Leichtfertigkeit an den Pranger stellt und auf den Einfall verfällt, Mi. 4. 5 sei durch Jes. 2 geschützt. W. Robertson Smith, the Prophets of Israel and their Place in History. Edinburgh 1882 S. 426 f. urtheilt: „Notwithstanding the discussion by Stade in his Zeitschrift for 1881, I still think that chaps. I—V. form a single well-connected book ¹⁾).

Solchem Widerspruche gegenüber ziemt es sich noch einmal mit sich über die Gründe der aufgestellten Ansicht zu Rathe zu gehen und durch erneute Prüfung sich Gewißheit darüber zu verschaffen, ob sich hier nur Regungen derjenigen Antipathie zeigen, mit welcher auf Erden jede neue Meinung begrüßt wird und zwar um so energischer, je richtiger sie ist, oder ob man einem Irrlichte nachgegangen ist. Freilich könnte man an dieser Pflicht irre und schlechtweg in der eigenen Ansicht befestigt werden, wenn man bemerkt, daß die neue Meinung in Ermangelung von Gründen auch mit Anzüglichkeiten zu widerlegen versucht wird ²⁾).

Abermalige Untersuchung der Streitfrage hat mich nun in meiner Meinung nur bestärkt. Die Gründe hierfür zu entwickeln sollen die folgenden Zeilen versuchen.

¹⁾ Vielleicht sieht mancher meine Untersuchung ruhiger an, wenn er erfährt, was ich kürzlich gelegentlich einer Streife nach einem andern Gegenstande aus J. Jahn's Einleitung 2, 2 (2. Aufl.) Wien 1803 S. 428 ff. gelernt habe, daß an Mi. 4, 9—14 bereits Hartmann im Jahre 1800 Anstofs genommen hat.

²⁾ Der Ton, welchen Orelli, die a. t. Weissagung v. d. Vollendung des Gottesreiches, Wien 1882 S. 343 Anm. 1 anzuschlagen sich erlaubt, ist ungehörig. Ich kann doch nichts dazu, daß der Verf. sich zur de Wette-Ewald'schen Weise a. t. Kritik zu treiben zu einer Zeit entschließt, wo die Untersuchung längst andere Wege eingeschlagen hat. Außerdem wird es mir gar nicht leid sein, wenn dasjenige aufs gründlichste discreditirt wird, was für Orelli die berechtigste Kritik ist.

Und zwar möge es verstattet sein an die Ausführungen der Gegner, soweit sie Gründe vorbringen, anzuknüpfen.

Bredenkamp's Kritik wird einer langen Antikritik nicht bedürfen. Es hat wohl nichts irgendwie Kühnes, den Anfang eines Stückes für überarbeitet zu halten, das in seinem weitem Verlaufe, wie de Lagarde¹⁾ nachgewiesen hat, zu einem guten Theile nur in heillos schlechtem Zustande auf uns gekommen ist, und dessen Schluß, wie allgemein bekannt ist, gleichfalls überarbeitet ist. Die Entstehungsgeschichte des Buches Jesaias müßte eine ganz andere sein, wenn dieses Argument Bredenkamp's irgend eine Beweiskraft enthalten sollte. Auch gegen die Argumente von Reufs wird ein langer Streit nicht am Platze sein. Dafs der eine bestimmte Beobachtungen bei einer Untersuchung nicht gemacht hat, welche der andere gemacht zu haben glaubt, ist kein Beweis gegen die Richtigkeit derselben. Ferner wird sich aus diesen Zeilen ergeben, dafs ich die Alternative, auf welche mich der Altmeister unserer Wissenschaft verweist, vollauf acceptire. Ich glaube allerdings, dafs man sich durchaus noch nicht in der nöthigen Weise darüber klar ist, dafs die prophetische Literatur während der fünf Jahrhunderte, welche vom Auftreten des Amos bis zur Sammlung des Prophetencanons reichlich verflossen sind, allerhand Zusätze und Umarbeitungen erfahren haben kann, so dafs es eine der im Interesse der biblischen Theologie zunächst zu lösenden Aufgaben ist, hier eine reinliche Scheidung vorzunehmen. Und weiter glaube ich, dafs nicht nur wirklich gar manches auszuschneiden ist, sondern dafs jedes Bemühen an

¹⁾ Den von de Lagarde, Kritische Anmerkungen zum Buche Isaias in Abhandlungen d. K. Ges. d. Wiss. z. Göttingen 1878, Bd. 23 zu Jes. 2, 5—21 gemachten Besserungsvorschlägen kann ich mich fast durchweg anschließen, nur zu v. 5 **לכו ונלכה** vermag ich ihm nicht ganz zuzustimmen. Diese Wendung ist freilich garstig, aber aus v. 3 **לכו ונעלה ונלכה** dem Redactor in die Feder geflossen.

die Lösung der eigentlichen Aufgabe der a. t. Theologie, an die Entwerfung einer Geschichte der religiösen Ideen unter dem A. B., heranzutreten, nur zu schiefen Resultaten führen wird, so lange diese Vorarbeit nicht bereinigt ist. Nicht einmal eine Theologie der Propheten läßt sich vor Erledigung derselben schreiben ¹⁾. Wer z. B. einmal den Versuch macht, den Gottesbegriff der prophetischen Zeit zu fixiren, wird mir schnell recht geben. Gerade hier zeigt sich die auch von sogenannten kritischen Theologen immer wieder verkannte Thatsache in ganzer Nacktheit, daß sich die biblisch-theologische Arbeit für jetzt und wohl auch noch für längere Zeit zunächst in demjenigen vollzieht, welches weite Kreise mit dem unpassenden Namen der negativen Kritik zu stempeln sich angewöhnt haben.

Dagegen wird es nöthig sein, die von Giesebrecht mir entgegengesetzten Gründe näher anzusehen. Zunächst meine ich, daß Giesebrecht auf die zwischen c. 4 und 5 bestehende Verwandtschaft des Inhaltes und des Stiles nicht genug geachtet hat; dann glaube ich, meinen Nachweis, daß Mi. 4. 5 nachexilischen Ursprunges sind, doch noch auf andere Dinge als die „vielen Völker“ gebaut zu haben. Aber freilich bekenne ich mich schuldig, zwei für die spätere Entstehung des Stückes c. 5 gleichfalls entscheidende Punkte nicht scharf genug hervorgehoben zu haben. Da Giesebrecht's Einspruch sich gegen meinen Ansatz über c. 5 kehrt, kann ich mich auf dieses hier beschränken.

Gleich der erste Vers, welcher Bethlehem Ephrat oder Ephrata nennt, nöthigt uns, mit der Abfassung von Mi. 5 in nachexilische Zeit herabzugehen. So wenig wie Bethlehem in vorexilischer Zeit *עיר לדויות באלפי יהודה* genannt werden konnte, eben so wenig damals Ephrat. Aber

¹⁾ Hiermit ist zugleich gesagt, was ich von Büchern wie dem obenerwähnten Orelli's denke.

werden nicht Gen. 35, 19. E.; 48, 7 P. C. bezw. R. s. weiter unten; Ruth 4, 11 Bethlehem und Ephrat gleichgesetzt, ist nicht Davids Vater Isai nach 1 Sa. 17, 12 **איש אפרתי מבית להם יהודה** und sind nicht nach Ruth 1, 2 die Söhne Elimelechs **אפרתים מבית להם יהודה**? Heißt Kaleb's Weib nicht 1 Chro. 2, 19. 50. 4, 4. Ephrat? Gewiß. Aber weit entfernt davon, daß diese Stellen den Gebrauch des Namens von Ephrat für Bethlehem in vorexilischer Zeit bezeugen, enthalten sie genug Material um das Gegentheil zu beweisen. Ich führe hiermit nur etwas genauer aus, was bereits Thenius ¹⁾ und Graf ²⁾ nachgewiesen haben, ohne daß ihre Meinung zu allgemeiner Annahme gelangt wäre.

Beginnen wir mit Gen. 35, 19 E. Rahels Grabmal, eines der uralten Heiligthümer des Landes, eine als **מִצְבֵּת רַחֵל** **קְבֻרַת רַחֵל** gedeutete **מצבה**, befindet sich nach 35, 16 südlich von Bethel, eine kleine Strecke bevor man nach Ephrat kommt. Schon das paßt gar nicht zu dem **הוא בית להם** von v. 20. Wir bekommen den Eindruck, daß der Erzähler voraussetzt, Jacob habe sich von Bethel noch nicht weit entfernt gehabt, als Rahel an der Geburt Benjamins stirbt. Die Sache wäre noch evident, wenn der v. 21 angegebene Grenzpunkt, bis zu welchem Jacob kommt, wirklich mit der jüdischen Tradition auf Jerusalem zu deuten wäre. Dieselbe geht aber vielleicht nur auf Mi. 4, 8 zurück. Selbstverständlich ist übrigens, daß der **מגדל עדר** nicht zwischen Bethlehem und Hebron zu suchen ist, wenn sich die Irrigkeit der Identification von Bethlehem und Ephrat erweisen läßt.

Diese Identification ist nun dadurch ausgeschlossen, daß nach Jer. 31, 15 und 1 Sa. 10, 2 das Grab Rahels in vorexilischer Zeit nicht weit südlich von Bethel lag. Rahels Weinen über ihre Kinder hört man nach ersterer Stelle zu Rama.

¹⁾ Thenius zu 1 Sa. 10, 2.

²⁾ Graf, der Prophet Jeremia. Leipzig 1862 S. 383 f. Stud. und Krit. 1854, S. 868.

Und Saul, welcher von Rama in Suph südwärts nach seiner Vaterstadt Gibeä zieht, trifft, bevor er dorthin gelangt, an der Grenze Benjamins beim Grabe Rahels Männer, welche nach Bethel um zu opfern hinaufziehen wollen.

Dieser Umstand verdächtigt die Worte **הוא בית להם** Gen. 35, 19 als falsche Glosse. Sie als Glosse zu nehmen wird ja schon dadurch gerathen, daß sie erst v. 19 stehen. Der Erzähler würde uns schon v. 16 darüber aufgeklärt haben, daß Ephrat und Bethlehem identisch seien, wenn er dies zu thun beabsichtigt hätte. Aus v. 16 geht aber deutlich hervor, daß er Ephrat für einen allgemein bekannten, keiner näheren Beschreibung bedürftigen Ort hält.

Es haben nun Nöldke und Dillmann, um dem Schlusse **הוא בית להם** sei falsche Glosse zu entgehen, sich mit der Auskunft geholfen, es sei das Grabmal Rahels sowohl bei Rama als bei Bethlehem-Ephrat gezeigt worden. Diese Annahme ist jedoch unhaltbar. Einmal vorausgesetzt, es habe wirklich an zwei Orten an der Nordgrenze Benjamins und zu Bethlehem eine **מצבת קברה רהל** existirt, so spricht alles dagegen, daß unser Erzähler (E.) die Entstehung des zu Bethlehem-Ephrat gelegenen habe beschreiben wollen. Nach Analogie des in E enthaltenen Erzählungsstoffes kann man nur eine Erzählung über das auf der Grenze der beiden Rahelstämme Joseph und Benjamin gelegene Heiligthum erwarten. Glosse wäre also an der Stelle Gen. 35, 19 das **הוא בית להם** doch. Nur für Gen. 48, 7 liesse sich annehmen, der Verf. habe an Bethlehem gedacht. Nun ist aber dieser Vers, welcher bis zu **בְּדֶרֶךְ** aus P. C. stammt, von da bis zum Schlusse aus der Feder von R. und zwar, wie eine Vergleichung mit 35, 16—19 lehrt, nach letzterer Stelle gearbeitet worden. Die Annahme, daß die Worte **הוא בית להם** einer und derselben redigirenden Hand entstammen, ist hiermit nahe gelegt.

Jene Annahme nun, es seien an verschiedenen Stellen Grabmäler der Rahel gezeigt worden, scheidet aber auch an

einem andern Umstande. Grabmäler des Adam und der Eva, Grabmäler der aus der jüdischen Ueberlieferung herübergenommenen muhammedanischen Heiligen können freilich an verschiedenen Stellen gezeigt werden. Hier ist eben die Heiligenfigur ein frei gewähltes Surrogat für die alte vorislamische Figur, welche hier einst verehrt ward. Genau genommen sind es also verschiedene Gräber, welche nur in gleicher Weise maskirt sind. Nun könnte man ja freilich annehmen, daß man an zwei Orten in Israel ältere Gräber durch Umdeutung auf Rahel zu solchen gestempelt habe, welche auch von den Israeliten heilig zu halten sind. Aber diese Annahme ist von der Voraussetzung abhängig, daß man an beiden Orten Rahel als Eponym betrachtete. Das aber geschah mit Rahel in Bethlehem nicht. Ein Grabmal der Rahel können wir nur auf solchem Territorium suchen, welches von Rahelkindern bewohnt wurde, also nicht in Bethlehem.

Noch deutlicher aber ist, daß 1 Sa. 17, 12 nicht für die Identität von Ephrat und Bethlehem ins Feld geführt werden darf. Der Vers ist so stark überarbeitet, daß sein Anfang völlig aus dem Gefüge gegangen ist. Müssen wir nothwendig הוה ¹⁾ als der Ueberarbeitung zugehörig streichen, so wird das gleiche für das vorherstehende אֶפְרַתִּי erlaubt sein.

Wenn dagegen Ephrat in den genannten Stellen der Chronik als Kaleb's Weib erscheint, so ist damit allerdings Bethlehem gemeint. Daß jedoch die Meinung, das letztere habe mit dem (ursprünglich edomitischen) Clane Kaleb in irgend einer Verbindung gestanden, auf alte Ueberlieferung nicht zurückgeführt werden darf, ergibt die Geschichte des Stammes Juda. Nicht nur die Form sondern auch der Inhalt des 1 Chro. 2, 19. 50. 4, 4 Berichteten gehört der nachexilischen Zeit an ²⁾.

¹⁾ Wellhausen zur Stelle u. meine Geschichte S. 225, Anm. 1.

²⁾ Wellhausen, de gent. et fam. Jud. quae 1 Chro. 2—4 enum. S. 28. ff.

Sonach wird die Identität von Bethlehem und Ephrat bezeugt 1) vom nachexilischen Buche Ruth, 2) von einer auf nachexilische Geschichtsbetrachtung zurückgehenden Ansicht des Buches der Chronik, 3) von einer sicher corumpirten Stelle im Samuelisbuche, 4) von zwei Stellen der Genesis, deren eine von R. herstammt, deren andere ein Glossem enthält. Eine solche Bezeugung ist gegenüber der innern Unmöglichkeit der ganzen Annahme, es handele sich hier um ein anderes Grabmal Rahels als das 1 Sa. 10, 2. Jer. 31, 15 erwähnte, gar keine.

Es kommt hinzu, daß אפרתי an allen Stellen aufer der verdorbenen 1 Sa. 17, 12 den Ephraimiten bezeichnet, so Ri. 12, 5. 1 Sa. 1, 1. 1 Kö. 11, 26, was sich mit der Annahme, daß das durch das Grab Rahels bekannt gewordene Ephrat an der Grenze Benjamins lag, aufs Beste verträgt. Mi. 5, 1 stellt sich also durch Bethlehem-Ephrat auf gleiches Niveau mit dem Buche der Chronik und dem Buche Ruth. Aus vorexilischer Zeit ist kein Zeugniß für die Identität beider vorhanden, wohl aber reichliche Zeugnisse für das Gegentheil.

Um dieser zwingenden Instanz zu entgehen, könnte man vielleicht versucht sein אפרתה Mi. 5, 1 zu streichen. Es würde das aber nichts helfen. Denn es ist noch ein anderer antiquarischer Grund vorhanden, welcher Mi. 5 zwar nicht in nachexilische Zeit weist, aber doch die Herleitung von Micha dem Zeitgenossen Jesaias verbietet.

Es sind das die Verse 12 und 13 : והכרתי פסיליך ומצבותיך מקרבך ולא תשתחוה עוד למעשה ידך ונתשתי אשיריך מקרבך וגו'. Gerade diese Weissagung von der Beseitigung der Gegenstände abgöttischer Verehrung muthet vielleicht manch einem alterthümlich an. Sie ist es aber nicht und vor allen Dingen konnte sie in dieser Form nicht zur Zeit Michas ergehen. Ascheren und Säulen waren zur Zeit der jesajanischen Reform noch unanstößig. Der im Dt.

aufgenommene Kampf gegen sie kann erst in der Zeit nach Jesaias entbrannt sein.

Als Josia seine Reform begann, fand er sowohl im Tempel zu Jerusalem als zu Bethel noch eine Aschere vor. 2 Kō. 23, 6. 15. Auf den Einfall, sie sei unter Manasse im Tempel wieder errichtet worden, könnte man allerdings verfallen. Denn 2 Kō. 18, 4 erzählt von Hiskia וּשְׁבַר אֶת-הַאֲשֵׁרָה אֲתָהּ הִצַּבְתָּ וְכָרַתְהָ אֶת-הַאֲשֵׁרָה. Allein diesen Worten geht voraus הוּא הִסִּיר אֶת הַבְּמוֹת, die doch auch erst von Josia infolge der Einführung des Dt. beseitigt worden sind. Der ganze Passus steht im genauesten Zusammenhange mit den übrigen deuteronomistischen Urtheilen des Bearbeiters der Königsgeschichte über den Cultus. Er ist nicht fähig, sich die Reform Hiskias anders als eine auf Grund der Forderungen des Dt. ergangene vorzustellen, das ja für ihn seit Salomos Tagen in Geltung gewesen ist. Wie für ihn der Abfall von diesem Gesetze im Errichten von בְּמוֹת, מִצִּבּוֹת, אֲשֵׁרִים besteht 1 Kō. 14, 23. 2 Kō. 17, 10, so ist jede Reform eine Beseitigung dieser Dinge. Das einzige, was wir aus 2 Kō. 18, 4 über die Reform des Hiskia entnehmen können, ist, daß damals der נְחֻשְׁתָּן aus dem Tempel zu Jerusalem entfernt worden ist. Das ist eine bestimmte historische Notiz, welche in keiner Weise mit den vor ihr stehenden deuteronomistischen Phrasen auf gleichem Niveau steht.

Diese Entfernung des נְחֻשְׁתָּן aber hält sich durchaus innerhalb der Grenzen dessen, was auf Grund der Polemik eines Hosea oder Jesaias zu verlangen war. Und daß die Reform des Hiskia sich lediglich innerhalb dieser Grenzen hielt, ist von vornherein gewiß. Der Antrieb zur Reform ging lediglich von den Propheten aus. Außer ihnen hatte überhaupt Niemand etwas am volksthümlichen Cultus auszusetzen, daher auch Niemand etwas, woran jene sich nicht stießen.

Nun richtet sich die Polemik des Hosea und Jesaias lediglich gegen die Verehrung Gottes „im Bilde.“ Es sind

die Stier- und sonstigen Bilder Jahves, welche bekämpft werden. Das Angriffsobject, welches sich die Propheten hiermit gewählt hatten, war gröfser, als man jetzt meist sich vorstellt. Dafs Stierbilder an jedem gröfsern Heiligthume vorhanden waren, ergibt sich aus Hosea. Nach Jesaias müssen wir aber voraussetzen, dafs Gottesbilder auch in den Händen vieler Privaten sich befanden. An der מצבה und אשרה, jenen aus der Verehrung von Naturmalen, dem Steincultus und dem Baumcultus, erwachsenen Einrichtungen des altisraelitischen Cultus nehmen sie keinen Anstofs. Es hängt der Kampf gegen diese zudem naturgemäß zusammen mit dem erst später ausbrechenden Kampfe gegen die alten Heiligthümer des Landes. Man denke an Bethel, מצפה גלעד, Sichem, Gilgal, an das eben genannte Ephrat, an Ex. 24, 8¹⁾. Aus Hosea 3, 4. 10, 1. 2 sehen wir, dafs die מצבות für diesen etwa die gleiche Bedeutung haben wie die Altäre, sie gehören wie diese, wie Ephod und Teraphim zum herkömmlichen Cultus, sie sollen während der Strafzeit dem Volke versagt sein. Dafs die מצבות für Jesaias, gleichfalls ein unanstößiges Zubehör der Cultstätten waren, sehen wir aus c. 19, 19. Dafs Aegypten sich zu Jahve bekehrt, erkennt man daran, dafs inmitten Aegyptens ein Altar für Jahve und an seiner Grenze eine מצבה ist d. h. dafs sich hier wie dort Jahvecultstätten befinden.

Nun scheint es aber, wird die Behauptung, dafs bis auf Jesaias מצבה und אשרה unanstößig gewesen seien widerlegt durch Jes. 17, 8. Der Vers steht im engsten Zusammenhange mit v. 7 : „Dann (nach dem Vollzuge des läuternden Gerichts) wird der Mensch schauen auf

¹⁾ Auch die den Altar selbst bildenden heiligen Steine (man denke an die zu Sor'a, Ophra, Beth-Schemesch, an den Schlangenstein, den von Saul nach der Philisterschlacht errichteten) würden für jene Zeit unter den Begriff der מצבה fallen. Vgl. Gen. 28, 18.

seinen Schöpfer und seine Augen sehen auf den Heiligen Israels“. Im Gegensatze hierzu, fährt v. 8 fort : וְלֹא יִשְׁעָה וְאֶל-הַמִּזְבְּחֹת מַעֲשֵׂה יָדָיו וְאֲשֶׁר עָשׂוּ אֲצַבְעֹתָיו לֹא יִרְאֶה וְהָאֱשֵׁרִים וְהַחֲמָנִים. Es wäre hier הַחֲמָנִים, da im Nordreiche zu jener Zeit Baal, soweit wir wissen, nicht verehrt wurde, scheltende Bezeichnung der מַצְבֹּחַת wie Ez. 6, 4. 6. Lev. 26, 30.

Wenn jedoch der Vers Jes. 17, 8 etwas beweisen sollte, so müßte er in Ordnung sein. Er ist jedoch in einem Stile geschrieben, welchen man bei einem solchen Meister der hebräischen Rede wie Jesaias sonst vergeblich sucht. Er müßte ferner dem Gedankenkreise Jesaias entsprechen und in den Zusammenhang passen, was gleichfalls nicht der Fall ist.

Der erste, welcher bemerkt hat, daß unser Vers in Unordnung sich befindet, ist meines Wissens de Lagarde ¹⁾. Er hat richtig gesehen, daß die Worte וְהָאֱשֵׁרִים וְהַחֲמָנִים ungeschickt nachklappen und meint, daß ein zu ihnen gehöriges Verb fehle. Das letztere glaubt auch Cheyne, er ergänzt in seinem gediegenen Commentare ²⁾ auf de Lagarde verweisend den Vers zu *he shall break up*.

Damit ist aber demselben noch lange nicht geholfen. Zunächst ist es trivial die Altäre mit *Werk der Hände* zu bezeichnen. Daß sie dies sind ist ja selbstverständlich. Weiter aber ist sowohl nach dem Vorhergehenden als nach dem jesajanischen Sprachgebrauche diese Bedeutung von מַעֲשֵׂה יָדָיו ausgeschlossen. V. 8 ist Gegensatz zu v. 7. Nach dem Gerichte soll der Mensch auf seinen Schöpfer schauen, nicht mehr wie jetzt auf das Werk seiner Hände. Das Jahve entgegengesetzte Werk menschlicher Hände ist aber nicht der Altar, sondern das Gottesbild, auf welches der Israelit sich jetzt verläßt; vgl. 2, 8 : וְהַמִּלֵּא אֶרְצוֹ אֱלִילִים לְמַעֲשֵׂה יָדָיו יִשְׁתַּחֲוֶי לְאֲשֶׁר עָשׂוּ אֲצַבְעֹתָיו Und

¹⁾ A. a. O. S. 30.

²⁾ The Prophecies of Isaiah. Vol. I. London 1880. S. 103.

dieser Gedanke wird ja von Jesaias an andern Stellen ausführlich erörtert. Wenn der Mensch im Gerichte die Macht Jahves erkannt hat, so begreift er, dafs er in seinen Jahvebildern Jahve gar nicht besessen hat und wirft sie fort. 30, 21 f. 31, 6 f. vgl. auch 2, 20. Diese Stellen gleichmäfsig wie der vorhergehende v. 7 nöthigen uns in v. 8 **הַמּוֹכַחֹת** zu streichen ¹⁾. Es ist eine falsche Glosse, **אֵל** ist mit **מַעֲשֵׂה** zu verbinden.

Ist in unserm Verse nun ein Einschub hiermit nachgewiesen worden, widersprechen ferner die am Ende nachhinkenden beiden Worte der Stelle 19, 19, so wird es nicht mehr erlaubt sein, sie zu einem Satze zu ergänzen, sie sind als falscher Zusatz zu streichen. Sie sind eine falsche Glosse zu **אֵל מַעֲשֵׂה יָדָיו הַמּוֹכַחֹת וְאִשֶׁר עָשׂוּ אֲצַבְעוֹתָיו** wie **הַמּוֹכַחֹת** zu **יָדָיו** **אֵל מַעֲשֵׂה יָדָיו**. Möglicherweise stammen sie vom selben Glossator und hat diesem 27, 9 vorgeschwebt.

V. 8 hat also ursprünglich gelautet

וְלֹא יִשְׁעָה אֶל-מַעֲשֵׂה יָדָיו
וְאִשֶׁר עָשׂוּ אֲצַבְעוֹתָיו לֹא יִרְאֶה

Hiermit ist nicht nur sachliche Uebereinstimmung sondern auch formeller Anschluß an den ebenso stilisirten v. 7 erzielt worden. Die beiden Glieder von v. 8 entsprechen aufs genaueste den beiden Gliedern von v. 7 :

¹⁾ Es ist eben nur von Menschenhand bearbeitete Materie, welche man für Gott nimmt Hos. 13, 2. Lies für das zweite **לָהֶם**, welches keinen Sinn gibt, **אֱלֹהִים**. 14, 4 ist Sinnparallele. Derselbe Fehler 1 Sa. 3, 13.

²⁾ de Lagarde a. a. O. faßt es als Anspielung auf den von Ahas nach dem Muster eines damascenischen Altares im Tempel an Stelle des alten salamonischen aufgestellten Altar 2 Kö. 16, 10 ff. Allein jenes geschah nach Eroberung von Damascus, während der Eingang unserer Weissagung vermuthen läßt, dafs wir uns vor derselben befinden. Vor allem war jenes Unternehmen des Ahas nach der Ansicht der Zeitgenossen — und nach Jesaias Stellung zum Tempel zu schliesen auch dieses Propheten — nicht nur unanstößig, sondern löblich.

ביום ההוא ישעיהו האדם על (1.) אל-עשהו
ועיניו אל-קדוש ישראל תראינה

Es fehlt sonach jede Erwähnung der Aschere bei Jesaias. Derselbe stimmt hiernit zu Hosea, welcher sie gleichfalls nirgends erwähnt. Zusammengehalten mit dem Factum, daß die Aschere noch nach Jesaias sich im Tempel zu Jerusalem befand, kann dieses Schweigen nur dahin gedeutet werden, daß Jesaias, wie auch Hosea, die Aschere nicht bekämpft hat ¹⁾).

Dem über die Stellung Jesaias zu den מצבה hier Vorgetragenen widerstreitet auch die Stelle Jes. 1, 31 nicht, wenn man dieselbe auf altisraelitischen Gottesdienst deutet. de Lagarde hat a. a. O. S. 5 richtig gesehen, daß sie verderbt ist. Es ist ohne Zweifel statt ופעלו mit ihm zu lesen ובעלו. Nicht jedoch vermag ich anzuerkennen, daß er mit der Vermuthung, es sei für החסן zu lesen החמן, das Richtige trifft. Das Werg kann nur Bild des falsche Gottesverehrung treibenden Judäers sein, welcher infolge derselben und durch dieselbe umkommt. Das Suffix in ובעלו erklärt sich nur so ungezwungen. Eine Emendation von החסן wage ich jedoch nicht.

Läfst sich sonach bei Hosea und Jesaias keine Spur entdecken, daß Aschere und Maşseba ihnen als heidnisch gegolten haben, sind beide durch die Reform des Hiskia nicht beseitigt worden, so können wir von einem Zeitgenossen des Jesaias, welcher sich sonst so genau innerhalb des prophetischen Gedankenkreises des letzteren bewegt, nicht die Verse Mi. 5, 12. 13 herleiten. Daß hier aber eine Streichung der Verse nicht angewandt werden darf,

¹⁾ Hieraus ergibt sich, daß die Emendation von אשמת שמרון Am. 8, 14 zu אשרת שמרון schlecht und sinnentstellend ist. Man sieht weiter daraus, daß die Acufserung Hos. 4, 12 nicht auf die Aschere geht.

um die Schwierigkeiten zu beseitigen, lehrt der Zusammenhang. Die älteste Stelle, welche Ascheren und Maṣṣebot in Verbindung mit פְּסִילִים nennt, ist Dt. 12, 3. Dort sind diese Dinge aber noch so sauber auseinandergehalten, daß man deutlich sieht, der Verf. kennt sie alle aus eigener Erfahrung genau. Mi. 5, 12. 13 sind sie schon zusammengeworfen. Aehnlich Lev. 26, 1.

Zum Schlusse sei mir erlaubt noch auf einen Punkt aufmerksam zu machen. Giesebrecht beanstandet, daß sich die Behauptung nachexilischer Abfassung auf die Erwähnung vieler Völker baue und verweist mich auf Jes. 8, 9. 29, 7. Jer. 3, 17. Ich kann dem Verweise auf diese Stellen eine Beweiskraft nicht zugestehen. Die beiden ersteren Stellen sind zunächst anderer Natur. Die Völker, welche der Prophet 8, 9 anredet, die Völker, welche nach 29, 7 zu Schanden werden sollen, sind bestimmte Völker, die Völker des assyrischen Reiches, wie die Gelegenheit, bei welcher beides geschieht, eine ganz bestimmte ist ¹⁾. Mi. 4. 5 handelt es sich um den rein hypothetischen Ansturm der Heidenwelt, die Heiden im Gegensatz zu Israel sind die vielen Völker. Gleichen Sinn haben die Völker allerdings in der dritten Stelle Jer. 3, 17. Es ist mir jedoch nicht zweifelhaft, daß die beiden Verse Jer. 3, 17. 18 eingeschoben sind. Da Juda noch verdorbener ist als das dereinst so hart gestrafte Israel war, so weissagt Jeremia 3, 11 ff. wird Gott einzelne auserwählte Israeliten aus dem Norden zurückholen, sie nach Jerusalem bringen und dort unter gottwohlgefälligen Königen zu einem zahlreichen Volke erwachsen lassen. Dann wird man der Bundeslade nicht mehr gedenken, d. h. sich nicht mehr auf ein äußeres Zeichen der Gegenwart Gottes im Tempel verlassen. Der Gegensatz ist nach jeremianischem Gedankengange: man wird sich einen Neubruch

¹⁾ Für Jes 8, 9 brauche ich daher auf nichts weiteres zu recurriren.

gebrochen haben, beschnittenen Herzens sein, mit reinem Wandel Gott dienen und hierdurch seiner Gnade gewiß sein, vgl. 4, 1 ff. V. 16 mit seinen kurzen Sätzen ist ein Abschluss. Jenes „man wird der Bundeslade nicht mehr gedenken, sie nicht vermissen“ hat sich ein Späterer damit erklärt, daß dann nicht mehr das Allerheilige allein, sondern ganz Jerusalem Thron Gottes sein werde. Der Gedanke hält sich innerhalb des Gesichtskreises von Ez. 48, 35. Jes. 60, 1 ff. 62, 1 ff. Joel 4, 17. Daß alle Heiden sich nach Jerusalem sammeln — die Verwandtschaft der Vorstellung mit Mi. 4, 1. Jes. 60. 61. springt sofort in die Augen — ist hier ein ganz isolirter, gar nicht näher ausgeführter, auch nicht hierhergehöriger Zug. Die Wendung נקוה לשם יי hat bei Jeremias nicht ihres gleichen. Er gebraucht שם von Gott nirgends in dieser übertragenen Bedeutung. Weiter aber verräth sich die hier arbeitende Hand, indem sie die gut jeremianische Phrase ולא ילכו עוד אחרי שררות לבם הרע in einem bei Jeremias unerhörten Sinne gebraucht, nämlich von den Heiden statt von Israel.

Zur Gewißheit aber wird die Vermuthung, daß wir es 3, 17. 18 mit einer Einschaltung zu thun haben, erhoben durch v. 18. Derselbe setzt auch Juda in der Verbannung voraus, während es nach dem Vorausgehenden wie Folgenden als noch nicht exilirt betrachtet und seine Bekehrung als Möglichkeit offen gehalten wird.

In einem Buche, welches uns in zwei verschiedenen Recensionen überliefert worden ist, wird man ja wohl solche Zusätze vermuthen dürfen, ohne in den Verdacht zu großer Kühnheit zu gerathen. Denn jenes Factum erklärt sich doch nur aus dem Umstande, daß an diesem Buche viel gearbeitet worden ist. Daß in 9, 22 bis 10, 16. 31, 10 f. 35—37. 32, 2 f. 33, 14—26 Einschübe vorliegen, ist allgemein bekannt. Mir sind jedoch 5, 20—22. 16, 19 bis 17, 18. 30, 23 f. 32, 17—23 ebenso verdächtig. 5, 20—22. 32, 17—23 stehen auf gleicher Linie und dienen

demselben Zwecke wie die Einschübe 31, 35—37. Am. 4, 13. 5, 8. 9, 6. Vielleicht komme ich bei anderer Gelegenheit auf diesen Punkt einmal ausführlicher zurück.

Für die vielen Völker hätte mich übrigens Giesebrecht auch auf Jes. 11, 10. 17, 12 ff. verweisen können. Doch würde auch diesen Stellen eine Beweiskraft nicht zuerkannt werden können. Die von Koppe, Vater, Rosenmüller, de Wette gegen das Stück 11, 10 ff. erhobenen Zweifel sind allzurasch in Vergessenheit gerathen. Nicht nur Jes. 12, sondern auch 11, 10—16 ist spätere redactionelle Arbeit. Mit 11, 9 ist das Orakel zu Ende, v. 10 nach 11, 1 gearbeitet hat an 2, 2—4 seine Sinnparallele. Dafs v. 11 und 15. 16 mit ihren Verweisen auf die Urgeschichte an Stellen Deuterojesaias wie 42, 15. 16; 43, 19 f. 48, 21. 49, 10 f. 55, 13 die besten Parallelen finden, hat bereits Gesenius ausgeführt. Die als Sitze der Diaspora v. 11 angegebenen Länder weisen gleichfalls weit unter die Zeit des Jesaias herab. Nicht bemerkt zu werden braucht, dafs aus אֲשׁוּר v. 16 eine Gegeninstanz nicht entnommen werden darf. Die enge Verbindung, in welcher 11, 10—16 mit c. 12 steht, ist ein weiteres Argument für die Unechtheit dieses ersteren Abschnittes.

Wie weiterhin 14, 24—27, ein aus jesajanischen Phrasen zusammengeleimtes Stück so gehört auch 17, 12—14, wo die vielen Völker wiederkehren, der Redaction des Buches Jesaias an. Man ist den Spuren derselben noch nicht genug nachgegangen und stellt sich gewöhnlich die allmähliche Entstehung des Buches aus verschiedenen Orakeln und Orakelsammlungen allzu mechanisch und wenig sachgemäß vor.

Ueber den Ursprung des Dagesch forte conjunctivum.

Von Franz Prätorius.

Nicht nur innerhalb ein und desselben Wortes können zusammenstossende Consonanten auf einander einwirken, sondern auch zwischen dem Schlufconsonanten eines Wortes und dem Anfangsconsonanten eines folgenden Wortes kann das gleiche Verhältniß obwalten, wofern beide Worte im Flusse der Rede ohne Pause¹⁾ aufeinander folgen. Es sei hier erinnert an den äufseren Sandhi im Sanskrit, an ^٥كتاب ^٥مبين und Aehnliches im Arabischen; für das Syrische sei verwiesen auf Duval, traité de gramm. syr. S. 106, und für das Griechische auf Curtius in Studien zur griech. und lat. Gramm. X 205 ff. Dafs dem Hebräischen derartige Consonantenausgleichungen im Zusammenstofs zweier Worte nicht fremd waren, ist bekannt aus Gesenius, Lehrgebäude S. 88 ff.²⁾, s. jetzt auch Merx, Ver-

¹⁾ Vgl. indess Curtius a. a. O. 211 f.; De Sacy, gramm. ar.² I § 122.

²⁾ Was Fälle betrifft wie לְאֶכְל־לֶחֶם, עַם-מִשָּׁה u. a. m., so kann ich den Schlufs als zulässig nicht anerkennen, das Dagesch im Anlaut des zweiten Wortes sei „emphatisch“ oder „orthophonisch“, weil in solchen Fällen auch Pesiq zwischen beiden Worten vorkomme oder retardirendes Meteg am Schlufs des ersteren. Grade aus der Mannigfaltigkeit der Schreibungen möchte ich auch auf eine Mannigfaltigkeit der Aussprache schliessen, und zwar scheint es mir dann am naheliegendsten, der Aussprache mit Dagesch forte den Werth einer blofsen Consonantenlänge beizulegen, der Aussprache mit retardirendem Meteg den Werth einer Geminatio, der Aussprache mit Pesiq endlich den Werth eines vollständigen Neueinsatzes. Vgl. Sievers, Phonetik S. 176. Bei Baer-Delitzsch, Liber proverbiorum § 8 finden sich übrigens nur Beispiele, in denen Dauerlaute zusammentreffen.

handl. des Berliner Orientalistencongr. II. 1. S. 182. Vgl. auch Ewald⁸ § 91 b. Ausdrücklich sei bemerkt, daß wir von Worten reden, die in beliebiger freier Wahl auf einander folgen, nicht etwa von solchen die bereits mehr oder weniger den Charakter eines Compositums tragen.

Es giebt im Hebräischen nur zwei Flexionsendungen, welche von Anfang an consonantisch ausgingen: Die der 3. Person fem. sing. Perf. auf t und die des Energicus auf n. Man kann mit Sicherheit behaupten, daß wenn irgendwo im Hebräischen, so hier die Assimilirung des Wortauslauts an den folgenden Wortanlaut früh und häufig stattgefunden haben muß. Zunächst weil eben die genannten Endungen von *jéher* nicht den geringsten vocalischen Nachlaut hatten, was überhaupt nur bei wenigen Formen im Hebräischen der Fall ist; sodann weil Flexionsendungen überhaupt leichter der Zerstörung ausgesetzt sind als Stammbestandtheile; endlich weil grade t und namentlich n im Hebr. in hohem Grade zur Assimilirung neigen.

Ebenso wie das n des Energicus dem verdoppelungsfähigen Anlaut eines Suffixes assimilirt wird (יִקְטַלְךָ aus יִקְטַלְךָ), so wird es in der lebendigen Sprache auch dem zur Verdoppelung geeigneten Anfangsconsonanten eines folgenden Wortes assimilirt worden sein, wenn letzteres ohne Pause folgte. Für הִנֵּן לָנוּ בּוֹ נִשְׁמָחוּ wird gesprochen worden sein הִנֵּלְנוּ בּוֹ נִשְׁמָחָבוּ, und ohne Zweifel war auch die Aussprache הִנֵּלְנוּ בּוֹ נִשְׁמָחָבוּ möglich, mit Uebergang des ä in ä wie beim Suffixantritt, ganz abgesehen davon, daß vielleicht vor einigen Gutturalen mit Kamez eventuell Segol

Fälle wie יִהְיֶה קְרָאתִי יָהּ werden sich hier eng anschließen. Die Existenz eines emphatischen oder orthophonischen Dagesch überhaupt soll hiermit indess nicht geläugnet werden. — Der Wechsel von וֹ and וּ; Nunation und Mimation, des pluralischen וֹ und וּ wird ohne Zweifel äußerem Sandhi entsprungen sein.

nothwendig für Patach eintreten mochte. Aber in den pausalen Formen נִשְׁמָחַן , הִנֵּן schwand das n spontan, compensative Dehnung des ä hinterlassend : נִשְׁמָחָה , הִנֵּה . Von solchen Formen aus bildeten sich nun auch die neuen Contextformen נִשְׁמָחָה , הִנֵּה , welchen vielleicht schon alte, ebenso lautende Contextformen begegneten, in denen auslautendes $\text{ä}'$ hervorgerufen war als Ersatz für die ausfallende Doppelung eines das folgende Wort anlautenden Gutturals. Andererseits mag durch den Einfluß der Contextformen auf ·ֿ (aber wohl auch durch besondere dissimilirende Einflüsse) sich auch eine pausale Aussprache נִשְׁמָחָה , הִנֵּה gebildet haben, woraus sich wieder neue, seltene Contextformen erklären, wie sie in יְרִשְׁנָה , אֶקְרָאָה vorliegen. Es standen sich also gegenüber neue Formen wie נִשְׁמָחָה , הִנֵּה (נִשְׁמָחָה) und נִשְׁמָחָה , הִנֵּה (יְרִשְׁנָה) einerseits, ohne eine deutlich erkennbare Spur des ursprünglichen Auslauts, und alte Formen wie נִשְׁמָחַן , הִנֵּן (הִנֵּן) andererseits, mit Verdoppelung des nächsten Wortanlauts, herrührend von der Assimilation des ursprünglich auslautenden n.

Es ist klar, daß bei dieser Sachlage die Sprache den wirklichen Grund der Verdoppelung des Wortanlautes leicht vergessen mußte. Die ältere Form הִנֵּן galt nur noch als eine besonders eng zusammenrückende Aussprache der neueren Form הִנֵּה . Die neuere Gestalt des Auslautes, הֿ wurde von der Schrift als die einzig berechnigte anerkannt¹⁾; nur die Setzung des Verdoppelungszeichens in den Anfangsconsonanten des folgenden Wortes deutet wie ein Querf an, wenn die ältere Aussprache statt haben soll, welche von der Sprache nunmehr als die jüngere, lediglich durch sehr schnelle Aufeinanderfolge

¹⁾ Spuren der alten Schreibung mit n glaubt Chwolson zu finden : Die Quiescentes וּי , S. 8 ff.

hervorgerufene aufgefaßt wird. Das Gleiche wird von den Formen mit Segol zu gelten haben. Unter dem Gesichtspunkt der engeren und loseren Zusammensprechung faßte jetzt die Sprache die Verschiedenheit der Form auf; und einerseits nach rythmischen Rücksichten den ursprünglichen Gebrauch der Verdoppelung leicht beschränkend, übertrug sie andererseits diese Verschiedenheit der Form lediglich von jenem Gesichtspunkt aus auch auf andere Wortzusammenstellungen, wengleich bei ihnen die ursprünglich nothwendige Bedingung zur Verdoppelung, ein assimilierungsfähiger Consonant als Auslaut des ersten Wortes, nie vorgelegen hat.

Ebenso, glaube ich, war die Entwicklung bei der 3. Person fem. sing. Perf. In innerer Verbindung wird ein Bildungs-t regelmäfsig freilich nur einem folgenden Dental assimilirt, seltener anderen Consonanten, während es einem folgenden Zischlaut nachgestellt wird, wie es scheint, um der andernfalls nöthigen Assimilirung an denselben zu entgehen. Die Annahme einer solchen Metathese scheint mir in äufserer Verbindung völlig ausgeschlossen; beim Zusammenstoß zweier Worte wird vielmehr auslautendes t anlautendem Zischlaut assimilirt worden sein. Vielleicht war auch sonst noch t in äufserer Verbindung zur Assimilirung geneigter als in innerer. Jedenfalls wurden also $\text{לִקְחָהּ זֹאת, אֲמַרְתָּ דְבָר}$ gesprochen $\text{אֲמַרְדְּבָר, לִקְחִזֹּאת}$ u. a. m., vielleicht auch hier zuweilen mit ä für ä. Aber in den pausalen Formen schwand auch hier das t spontan¹⁾, während das ihm vorhergehende ä

¹⁾ Auch im stat. abs. des Nomens ist das t der Endung ät, welches hier ursprünglich sogar noch durch einen vokalischen Auslaut geschützt war, spontan geschwunden, und zwar bekanntlich nicht nur im Hebräischen. Dies geschah aber nicht etwa zu einer Zeit, da man schon צִדְקָה betont hätte, sondern früher, als der Hochtton noch auf

Compensativdehnung erhielt; also aus אָמְרָה u. s. w. wurde אָמְרָה, und daraus wieder leitete sich eine neue Contextform אָמְרָה ab. Es standen also nun auch hier, grade wie beim *Energicus*, neuen Formen wie אָמְרָה, אָמְרָה gegenüber alte Formen wie אָמְרָה (abgesehen von vereinzeltten Archaismen wie אָמְרָה). Die weiteren Folgen sind dieselben wie beim *Energicus*.

Als die Sprache von den beiden, zur Verdoppelung eines Anfangsconsonanten nothwendigen Bedingungen die

der Antepenultima ruhte, woselbst er als Zeichen seiner einstigen Anwesenheit Tonsteigerung (die jetzt als Nebentonsteigerung gilt) hinterlassen hat. Alle sogenannten Vorton- und Gegentonsteigerungen sind Spuren der allmählichen Wanderung des Hochtons durch das Wort von vorn nach hinten (ausgenommen יְמִינִי, שְׂבָעִים, בְּרַבָּה u. a. m., wo die Länge nach Analogie des Grundnomens bez. des stat. abs. eingetreten ist, wie dies von Ewald bereits im allgemeinen richtig dargestellt ist, und wie überhaupt Ewald und auch Gesenius wenigstens von einer Gegentonsteigerung mit Recht nichts wissen). Die urspr. Stelle des Hochtons war die Antepenultima; bei einem zweisilbigen Wort trat er event. auf ein proklitisches Wörtchen (דָּוֶר וְדָוֶר, וּמִתְנִי). Philippi hat (morgenl. Forsch. 77f.) manches richtig erkannt; aber in dem Glauben, daß das Arabische durchweg die ursemitische Betonung habe, hat er sich der Erkenntniß verschlossen, daß z. B. קָטְלָתְנִי, דְּבָרִים ursprünglich dābārīmā, qāṭālātī lauteten. — Im stat. constr. dagegen lag der Hochton von jeher auf der Ultima (חֵתֹ, וְנִבְתִּי צְדָקָה). Daher kennt der stat. constr. keine Nebentondehnungen, d. h. der Hochton konnte im Vordertheil des Wortes keine Spur hinterlassen, weil er eben dort nie seinen Platz hatte; ferner wurde das t des stat. constr. durch den Accent vor dem spontanen Schwinden bewahrt, und erst in jüngster Zeit konnte bei engem Zusammenstoß der Wörter das t des stat. constr. durch Assimilation in derselben Weise schwinden, wie schon in ältester Zeit das t der 3. Pers. fem. sing. Perf. geschwunden war (vgl. שְׂבַח־זָרַע Lev. 15, 32; Gesenius, Lehrgeb. S. 90). — Nur aus der Annahme, daß der Hochton ursprünglich die Antepenultima traf, erklärt sich der bisher unerklärte Wechsel der sogen. Nebentonsteigerungen in קָטְלָה (Nomen), קָטְלָה, קָטְלָתְנִי u. a. m.

eine, wesentlichere vergafs und nur noch für die andere, nämlich für das engste Zusammensprechen mit dem vorhergehenden Worte sich das Verständniß bewahrte, scheint sie in dieser Art des einheitlichen Zusammensprechens zweier Worte ein Mittel gesehen zu haben, den unmittelbaren Zusammenstoß zweier stark betonter Silben zu mildern, in derselben Weise wie (wahrscheinlich später) Maqqef diesem Zwecke dienstbar gemacht wurde, wenn nicht rückweichender Accent eintrat¹⁾. Die Anwendung dieser Art des einheitlichen Zusammensprechens zweier Worte ward daher auf den Fall beschränkt, daß der Hochtou des ersteren Wortes mit dem Hochtou oder mindestens mit einem starken Gegentou des anderen Wortes unmittelbar zusammentraf. Das Wesen des Dagesch forte conjunctivum ist in diesem Sinne schon erkannt worden von König, Lehrgebäude S. 56 a. E., freilich nur für den Fall רחיק wo diese Erklärung ziemlich auf der Hand liegt. Aber auch der andere Fall, אתי מרחיק, ist ursprünglich רחיק gewesen und hat sich erst später von letzterem gesondert.

Denn wenn wir nach den primären Fällen des אתי מרחיק suchen, so finden wir dieselben in der 3. Person fem. sing. Perf. und den Energicusformen der Verben ע"ע, ע"ע und des Hifils des starken Verbuns. Hier tragen jetzt freilich auch die Contextformen den Accent meist oder immer auf der Penultima gleich den Pausalformen; früher jedoch hatten die Contextformen gesondert ihren Accent auf der Ultima, bis die durch Position oder Vocal lange Penultima auch im Context den Accent nach sich zog. Die Spaltung ein und derselben Form durch verschiedene Lage des Accentus und eventuell durch weitere dadurch

¹⁾ Vgl. zum נסון אחר die Parallele bei Benloew et Weil, théorie de l'accent. lat. 282.

hervorgerufene lautliche Veränderung in Contextform und Pausalform war dem Hebräischen einst in weitem Umfange eigen, während sich jetzt nur noch verhältnißmäßig wenige solcher Zwillingformen, namentlich zugleich in der ursprünglichen Differenzirung erhalten haben. Die regelmäßig wechselnde Beweglichkeit von Contextform und Pausalform begann zu erstarren; man fing an, Contextformen in Pausa und umgekehrt Pausalformen im Context anzuwenden¹⁾ (vgl. Curtius a. a. O. S. 219). Während dieser Verwirrung sind ohne jeden Zweifel vieler Formen Zwillinge als nunmehr überflüssig untergegangen; andere Paare indess erhielten sich, und die Sprache benutzte dann, wie immer in solchen Fällen, die Verschiedenheit der Form zu Differenzirungen allerlei Art. Die Formen יְקַטְּלֶהָ und יְקַטְּלֶהָ z. B. verhalten sich zu einander wie יְקַטְּלֶהָ und יְקַטְּלֶהָ²⁾; aber während letztere noch in ihrem ursprünglichen Unterschiede als Pausalform und Contextform neben einander bestehen, so ist dieser Unterschied bei ersterem Paar stark verdunkelt, und im Perf. ist קַטְּלָהּ ganz vor קַטְּלֶהָ geschwunden. Ebenso ist das pausale קַטְּלֶהָ fast ganz zurückgetreten vor der Contextform קַטְּלוּ. Die Differenzirung, welche die Sprache jetzt zwischen יְקַטְּלֶהָ und יְקַטְּלֶהָ, zwischen קַטְּלֶהָ und קַטְּלוּ macht, wird lediglich ästhetischer, rhetorischer Art sein.

Die besondere Betonung der Contextformen auf der Ultima wich der pausalen Betonung auf der Penultima, wenn letztere durch Position oder Vocal lang war. Durch diese Accent-

¹⁾ Dies gilt auch für diejenigen Context- und Pausalformen, welche hinsichtlich der Stelle des Accentus nicht verschieden sind.

²⁾ Oder ist יְקַטְּלֶהָ etwa auch Pausalform nach Art von לָהּ, אֶתָּה? Dann würde es naheliegend sein, die seltenen Formen wie יְקַטְּלֶהָ mit יְקַטְּלֶהָ gleichzustellen.

veränderung der Contextform wurde oft zugleich *jeder* Unterschied zwischen ihr und der entsprechenden Pausalform verwischt. Ebenso wie die Sprache noch jetzt im Context betont קָטַלְהָ, קָטַלְהָ, in Pausa dagegen קָטַלְהָ, קָטַלְהָ, so betonte sie einst auch im Context קָטַלְהָ, קָטַלְהָ und gewiss auch קָטַלְהָ gegenüber der pausalen Betonung קָטַלְהָ, קָטַלְהָ. Aber die Tonlosigkeit der durch Position langen Penultima ward unbeliebt, und man fing an, auch im Context nach pausaler Weise zu betonen קָטַלְהָ, קָטַלְהָ, קָטַלְהָ. Indefs schwand die alte Betonung doch nicht ganz. Aber die Sprache benutzte hier die vorhandene Verschiedenheit der Betonung überaus glücklich zu einer äusserlichen Markirung temporaler Beziehungen, die sonst ohne Ausdruck geblieben sind: Während nach neuerer Weise betont wird קָטַלְהָ, קָטַלְהָ, wenn die perfectische Contextform sich, wie gewöhnlich, auf die Vergangenheit bezieht, so wurde dagegen die ältere Betonung קָטַלְהָ, קָטַלְהָ von der Sprache dann bewahrt, wenn die perfectische Contextform nach ך sich auf die Zukunft bezieht ¹⁾. — Ebenso

¹⁾ Dafs die ältere Contextbetonung nicht auch bei קָטַלְהָ sich erhalten hat, wird keinen speciellen Grund haben.. — Ebenso wenig wie bei ך convers. Perf. theile ich bei ך convers. Imperf. die herrschende Ansicht, die hier secundäre Accentverschiebung behufs Bedeutungsdiffenzirung. annimmt. Vielmehr hat sich grade umgekehrt in der Betonung des Imperfects nach ך convers. ein Stück ältester hebräischer Betonung erhalten. Als das Hebräische den Accent von seiner ursprünglichen Stelle, der offenen Antepenultima (eventuell im Jussiv von der offenen Penultima) nach dem Wortende zu rücken liefs, benutzte die Sprache die beim Beginn dieser Aenderung noch statthabende Möglichkeit einer doppelten Betonung zu einer Diffenzirung, indem sie die neuere Betonung anwendete wenn das Imperfectum in seiner gewöhnlichen temporalen Beziehung stand. Bezog sich das Imperfectum dagegen nach ך auf die Vergangenheit, so wurde die alte Accentstellung nur dann

ferner wie vom dreiradicaligen Verbum neben einander bestehen die Contextformen קָטַלְהּ, קָטַלְיָ, und die Pausalformen קָטַלְהּ, קָטַלְיָ, so bestanden vom Verbum ע"ע in gleichem Unterschiede neben einander סָבַהּ, סָבִי, und סָבַהּ, סָבִי. Aber auch hier begannen die Contextformen den Accent auf die geschlossene Penultima zu legen: סָבַהּ, סָבִי. Die verschiedene Betonung der Contextformen wurde auch hier von der Sprache für dieselbe äußerliche Markierung derselben temporalen Beziehungen verwerthet; nur etwas weniger consequent, insofern nämlich die Contextformen älterer Betonung, also סָבַהּ, סָבִי, hier auch in Beziehung auf die Vergangenheit vorkommen. Ebenso ist im fem. sing. und masc. plur. des Imperativs dieser Verbalklasse der ursprüngliche Accent der Contextformen von der Ultima gewöhnlich auf die geschlossene Penultima gerückt, ohne daß indess hier diese Verschiedenheit der Betonung zu einer grammatischen Differenzirung hätte dienen können.

verändert, wenn sie die Antepenultima getroffen hätte (deren Betonung später wenn nicht unmöglich so doch sehr unbeliebt ward, vgl. meinen später folgenden Aufsatz: Ueber den Einfluß des Accentus u. s. w.), also beim Antritt von Flexionsendungen. Sehr vereinzelt wurde auch nach אֶל- die alte Betonung bewahrt. Es ist unrichtig, wenn man von einer Neigung des Jussivs redet, den Accent zurückzuziehen (Gesenius²³ § 48, 4, Ewald⁸ § 224 c, Stade § 489 b, König S. 539). Diese Neigung ist auch nicht zu erhärten durch den Hinweis auf den apokopirten Modus der ל"ה; denn dieser Modus ist in seinem Ursprunge ganz verschieden vom Jussiv, wenn ihn auch die Sprache im Sinne des veraltenden Jussivs gebraucht. Spuren des Jussivs der ל"ה liegen vor in den wenigen Formen auf הַ, und sind von Ewald (§ 224 c a. E.) richtig als solche erkannt worden; der apokopirte Modus der ל"ה dagegen ist eine ganz junge Erscheinung und nur die letzte Consequenz von thatsächlich zweiradicaligen Formen wie יגְלוּ. -- In der Verdoppelung nach ׀ convers. Imperf. möchte auch ich den letzten Rest eines Adverbs sehen, wenn auch nicht mit Ewald von אֶל. Irre ich nicht, so ist bereits an assyr. lu erinnert worden.

Ungefähr ebenso liegen die Dinge, wenn die Penultima durch ihren Vocal lang ist. Die Contextbetonung auf der Ultima ist auch hier im Schwinden und hat sich im Perfectum, freilich mit sehr wechselnder Beständigkeit meist auch nur dann erhalten, wenn sich das Perfectum nach ׀ auf die Zukunft bezieht. So z. B. auch im Context gewöhnlich schon סְבוֹתִי, selten noch סְבוֹתִי׀, aber immer ׀סְבוֹתִי in futurischem Sinn; dagegen kommt die ältere Contextbetonung הַקְטִילָה auch nach ׀ in futurischem Sinn nur noch zweimal vor, und הַקְטִילו׀ vollends scheint gänzlich veraltet. Es fallen hierbei bekanntlich noch einige andere Bedingungen mit ins Gewicht, welche hier übergangen werden können (vgl. im allgem. Gesenius²³ § 49, 3 Anm. b und § 72 Anm. 3). Auch der Imperativ הִבֵּה hat im Context den Accent von der Ultima meist auf die Penultima verlegt.

Wie wir nun קִוְּמָה, הַקְטִילָה, סְבָה u. s. w. als die ursprüngliche Contextbetonung betrachten für die später ganz oder fast ganz ausschliesslich gewordene Betonung auf der Penultima, so werden wir auch אֶקְטִילָה, אֶקְוֹמָה, אֶסְבָּה u. s. w. als ursprüngliche Contextbetonung der vocalisch verlängerten Imperfectformen mit langer Penultima anzusetzen haben. Auch der Fall אֶתִי מְרַחֵק wird daher ursprünglich רַחֵק gewesen sein.

Die enge Zusammensprechung der beiden Wörter unter Verdoppelung des Anfangsconsonanten des zweiten wurde nun aber auch beibehalten, nachdem durch Rückung des Accentus der erwähnten Contextformen auf die Penultima das unmittelbare Zusammenstoßen zweier Hochtöne oder eines Hochtöns mit einem Gegenton beseitigt worden war. Ebenso wenig gab man diese besondere, alte Art der Proklitisirung auf, wenn außerdem noch (wahrscheinlich später) durch Maqqefirung oder durch rückweichenden

Accent der Zusammenstoß gemildert oder beseitigt wurde. Auf dieser Entwicklungsstufe muß sich der Gebrauch des Dagesch forte conjunctivum befunden haben, als man begann, denselben von den bisher erörterten primären Fällen aus weiter zu übertragen. Diese Uebertragung geschah streng nach der Vorlage, wie sie sich damals ausgebildet hatte: Das zweite Wort mußte den Hochton oder mindestens den Gegenton gleichfalls auf der Anfangssilbe haben, während das vorhergehende Wort nicht nur denselben vocalischen Auslaut, sondern auch den gleichen Finalrythmus haben mußte wie in den primären Mustern.

Der vocalische Auslaut ist zunächst *â*. Was den Finalrythmus betrifft, so gehen die 3. Person fem. sing. Perf., sowie Imperfectum und Imperativ mit cohortativer Endung, also die sämtlichen primären Fälle, vom starken Verbum (außer Hifil) und vielfach auch vom schwachen im Context aus auf betontes *â'* dem Schwa mobile vorhergeht; vgl. קטֹּלָהּ, הִתְקַטְּלָהּ; אֶקְטֹלָהּ, אֶקְטֹלָהּ; מִלְכָּהּ; נִשָּׂא, שָׂבָה. Von diesen ursprünglichen Fällen aus ist für jedes andere Wort das auf *â'* schließt, die Fähigkeit abgeleitet worden, eventuell auf den Anfangsconsonanten des folgenden Wortes verdoppelnd zu wirken. Nichts anderes besagt die Regel bei Baer-Delitzsch, liber proverbiorum pag. X § 5 b „si duorum vocabulorum arcte cohaerentium prius in הִ־ exit et posterius aut monosyllabum aut Milel est, litera alterum incipiens dagessatur, at tantummodo ea conditione, si syllaba finalis prioris vocabuli a Scheba mobili initium capit.“ Man findet daher zunächst bei Maqqefirung (Baer-Delitzsch a. a. O. § 5 b, 6 c) neben zahlreichen primären Fällen wie וְאֶרְשָׁהּ-בָּהּ, הִתְנַחֲלֵנוּ, לְךָ-נָא, וְיִשְׁקֶה-לִּי, לִקְחָהּ-וְיָאֵחַ, יִלְדָהּ-לוֹ, אֶלְבָּהּ-נָא, נִשְׁמַחְתֶּבּוּ u. s. w. auch secundäre wie וְאֶהְבֶּה-שָׁם, מִחֲלֵה-לֵב, לְרֵאוּהָ-בָּהּ, סֵאֶה-סֵלֶחַ. Desgleichen bei

¹⁾ Die Beschränkung in der Parenthese bei Gesenius²⁸ § 20 2a 1 nimmt also zu viel aus.

rückweichendem Accent (Baer - Delitzsch a. a. O. § 6b) neben zahlreichen primären Beispielen wie יִלְדָה בֵּן, מְלֵאָה דָם, הִשְׁבְּעָה לִּי, נִרְשָׁה לָנוּ, אִרְדָּה מִים, מְשָׁלָה לוֹ

Sobald wir diesen Gesichtspunkt für die Beurtheilung der Erscheinung gewonnen haben, ergeben sich die bei Baer-Delitzsch aufgestellten Regeln für die Nichtverdoppelung des Anlauts im zweiten Wort als selbstverständliche Complementary: „Quodsi syllaba finalis prioris vocabuli non incipit Scheba mobili, regula רחיק cessat (a. a. O. § 5b a. E.),“ d. h. sobald eben das erstere Wort nicht den ursprünglichen Ausgang éá' hat, sondern nach einer vollen Silbe gleich auf á' ausgeht. Dieses maßgebende é kann aber in der Aussprache leicht sehr stark reducirt werden und ganz schwinden, sobald ihm nur eine kurze offene Silbe vorhergeht. Tritt dieser Fall ein, lautet also das erstere Wort, wenn auch nur secundär, nicht mehr ganz distinct auf éá' aus, so verliert es auch die Fähigkeit, den Anfangsconsonanten des folgenden Wortes eventuell zu verdoppeln. Während z. B. Hes. 17, 7 einige Handschriften שְׁלָחָהּ לוֹ haben, so lesen Baer-Delitzsch (a. a. O. pag. XI oben) daselbst שְׁלָחָהּ לוֹ, also ohne Dagesch forte conjunctivum, aber zugleich auch mit Aufhebung der charakteristischen Verdoppelung des mittleren Radicals in שְׁלָחָהּ, wodurch die deutliche Aussprache des folgenden é schwindet. Ebenso soll Hi. 32, 10 gelesen werden שְׁמַעָהּ לִי, wo also שְׁמַעָהּ dem Silbenbau nach mit אֶסְפִּי, אֶסְפִּי auf gleicher Stufe zu denken ist; die gewöhnlichen Ausgaben dagegen haben שְׁמַעָהּ לִי, wo mithin שְׁמַעָהּ in dem ursprünglichen, durch מְלָכָה, נִצְרָה u. s. w. ausdrücklich bezeugten Silbenbau zu nehmen sein würde. — Genau denselben Grund hat die andere Ausnahme (pag. XII oben): „Contra si accentus retrogressus syllabam occupat nullius Metheg capacem, dagessatio literae tenuis non admittitur.“ Da

Metheg bekanntlich Zeichen des Gegentons, nicht des Vortons ist, so besagen jene Worte, daß Dagesch forte conjunctivum nicht statthaben kann, wenn der Accent des ersteren Wortes bei נסוג אחור von der Ultima auf die Vortonsilbe zurückweicht, welche natürlich nie ě haben kann; d. h. also wiederum, wenn das erstere Wort nicht den ursprünglichen Ausgang ěâ' hat, sondern nach einer vollen Silbe auf â' ausgeht.

Primäre Beispiele des anderen Falles, daß nämlich die Contextform des ersteren Wortes den Accent (secundär) auf der Penultima hat, welcher das unbetonte â der Ultima unmittelbar folgt, sind הַנִּיחָה לִי, אֲעִידָה בָּם, הֲרֵבָה נָא, אָרְהֶ-לִי, הִקְיָדָה-נָא, הִחְזִיקָה בּוֹ (Baer-Delitzsch a. a. O. § 6 a c). Von diesen primären Fällen aus ist für jedes andere Wort auf \hat{a} die Fähigkeit abgeleitet worden, auf den Anfangsconsonanten des folgenden Wortes eventuell verdoppelnd zu wirken. Dies besagt die Regel bei Baer-Delitzsch § 6 a. A.: „Si duorum vocabulorum cohaerentium prius Milet est in syllabam apertam eamque kamezatam . . . exiens atque posterius tonum habet in principio, tenuis qua incipit dagessatur.“ So erklären sich mithin die zahlreichen secundären Fälle, wie תִּתְּנֶנָּה לִי, יִלְכְּנָה שְׂבָנָה, וְעֵבְדֶיךָ בָּאוּ, עֲשִׂיתָ זֶאת. — Das Gleiche gilt für die beiden bei Baer-Delitzsch ausgeführten Specialfälle (§ 6 d e), welche hier übergangen werden können.

Dagesch forte conjunctivum findet sich nun aber auch, wenn der vocalische Auslaut des ersteren Wortes Segol ist. Es kann wohl kein Zweifel sein, daß der Ausgangspunkt dieser Erscheinung in den Eingangs erörterten Aussprachen mit Segol wie הַנִּלְנִי zu suchen ist. Spuren dieser Aussprache sind zwar beim stark auslautenden Verbum selten; aber es scheint, als habe die Sprache den wurzelhaften indicativischen Imperfectausgang הַֿ der Verba ל"ה mit der Cohortativendung הַֿ verwechselnd, deshalb den Indicativ dieser

Verba zugleich auch als Cohortativ aufgefaßt und folgerichtig dann auch eventuell den Anlaut eines in enger Verbindung folgenden Wortes verdoppelt. So würde es sich auch erklären, daß der äußerlich erkennbar auf ה־ ausgehende Cohortativ der ל"ה fast völlig geschwunden ist, und daß auch an einen Imperativ ל"ה רַבָּה (Jud. 9, 29) ה־ cohortativisch angehängt ist. Also werden Fälle wie נְבִיחָה-לָנוּ וְנִעַשְׂהָ-לָנוּ, אֲכַלְהֶם (Baer-Delitzsch a. a. O. § 5a) neben יְשַׁנְהוּ-סֵלָה Ps. 20, 4 immerhin noch als primär gelten können. Da also hier dem betonten ä' durchaus nicht immer ein Schwa mobile vorherging, so konnte dieser besondere Finalrythmus auch nicht als Bedingung weiterer Uebertragung von den Vorlagen abstrahirt werden, wie dies oben beim ä' gezeigt ist; vielmehr ist auslautendes ä' fähig, eventuell auf den Anfangsconsonanten des folgenden Wortes verdoppelnd zu wirken, gleichviel welcher Art die vorhergehende Silbe ist. Daher also secundäre Fälle wie בּוֹנֵה-בַיִת, הַמָּה-לִּי, מְכַסֶּה-פְּשֵׁעַ, מִשְׁנֵה-בָּסָף (§ 6 c). Ebenso bei rückweichendem Accent: יַעֲשֶׂה לּוֹ, עֲשֶׂה פְרִי, עֲשֶׂה לָּךְ u. a. m. (§ 6 b a. E.); weshalb aber das starre Nomen bei rückweichendem Accent nicht fähig ist, verdoppelnd auf den folgenden Anlaut zu wirken, weshalb man nur sagen kann בְּנוֹה טוֹב, שְׂדֵה טוֹב (§ 6 b 2. Abs.), vermag ich nicht genügend zu erklären.

In all den bisher angeführten Fällen hat das erstere Wort den Accent, wenigstens im Grunde, auf dem auslautenden ה־. Es giebt überhaupt nur sehr wenige auf Segol ausgehende Wörter, welche den Accent auf der Penultima haben: Aufser בָּכָה, הִנֵּה, נָדָה, פָּרָא, כָּסָא und wenigen vereinzeltten Worten wie נָבָה, אָנָה wohl nur אֵלָה. So viel ich sehe, ist nur letzterem die Fähigkeit beigelegt, verdoppelnd zu wirken: אֵלָה יַעֲקֹב, אֵלָה פֶּה, אֵלָה לָּךְ. Ich glaube nicht, daß hier der Gebrauch des Dagesch forte conjunctivum sich wirklich auf die Verbindung zweier

Worte ausgedehnt hat, deren ersteres von Anfang an im Context auf der Penultima betont war, sondern glaube dafs auch der Accent von אֱלֹהִים ursprünglich nur Pausalaccent war, dem die Contextbetonung אֱלֹהִים gegenüberstand. In letzterem Fall würde sich also, wie beim â, der Fall אתי מרחיק als eine nur secundäre Abzweigung vom רחיק ergeben. —

Wie nun innerhalb eines Wortes zuweilen Vocallänge mit folgender consonantischer Kürze übergeht in Vocal-kürze und consonantische Länge und umgekehrt (Ols-hausen § 82 c, 83 c; Ewald⁸ § 117e), so läßt sich derselbe Wechsel auch im Zusammenstoß zweier Worte erwarten. Vereinzelte Fälle eines Dagesch forte im Wortanlaut nach einem anderen Vocal als â â, wie קימו צֵאוּ, oder ohne die rythmischen Bedingungen des Dagesch forte conjunctivum, wie אָבִיךָ קָנִיךָ brauchen daher nicht als weitere Uebertragungen des Dagesch forte conjunctivum angesehen zu werden, sondern stellen sich in Parallele mit den erwähnten Vorgängen im Wortinnern, und zwar um so mehr, als hier wie dort die Zischlaute den größten Antheil an der Dageschirung haben. Auch die beständige Verdoppelung des Anlauts nach מֶה- und וְה- wird hierher gehören. Zu בָּמָה aber und ähnl. wird גַּמְלִים u. s. w. zu vergleichen sein. — Vieles von dem was bei Baer-Delitzsch § 7 a. E. sonst noch als anomal aufgeführt ist, dürfte übrigens doch schon längst durch Ewald⁸ § 48c als erledigt gelten können; vgl. König, Lehrgeb. S. 63.

Die hebräischen Wörterklärungen des Josephus;

untersucht von Carl Siegfried.

Die Uebersetzung der LXX galt den hellenistischen Juden bekanntlich als mit dem Grundtexte gleichwerthig¹⁾. Dieselbe hatte in ihren Synagogen eine Art kanonischen Ansehens erlangt und man legte den Text derselben den Synagogenpredigten zu Grunde²⁾. Wir dürfen uns aber diese Geltung der LXX nicht auf das Gebiet der eigentlichen Diaspora beschränkt vorstellen. Die hellenistische Bildung war auch nach Palästina gedrungen: Philo der Aeltere, Aristeas, Eupolemos und Josephus waren Judäer, Ps. Eupolemos, Kleodemos-Malchos, der jüngere Ben-Sira, die Verfasser des 3. Esrabuchs und des griechischen Estherbuchs waren unzweifelhaft Palästinener. Wer in der Zeit von ungefähr Ende des dritten vorchristlichen Jahrhunderts bis Mitte des zweiten nachchristlichen an höherer Bildung Theil hatte, schrieb griechisch und da diese Literatur hier doch zum größten Theil theologisch war, so nahm sie natürlich ihren Ausgangspunkt von dem griechischen alten Testament, welches auch im neuen Testament ohne Weiteres als die eigentliche Bibel citirt wird.

Auch Josephus legte deshalb ohne Bedenken seiner Darstellung der jüdischen Geschichte die LXX zu Grunde³⁾,

¹⁾ Vgl. Freudenthal, hellenistische Studien 1875 S. 36. 41. 98. 106 Anm. 142. 152. 171, m. Abhandlung über den jüdischen Hellenismus in Hilgenfeld's Zeitschr. f. wissensch. Theol. Bd. 18. H. IV, S. 475ff. u. m. Philo v. Alexandria 1875 S. 143.

²⁾ Vgl. Freudenthal, IV. Makkabäerbuch 1869 S. 6—16.

³⁾ Seine Versicherung antt. praefat. 2, dafs er auf Grund hebräischer Vorlagen arbeite (*μέλλει γὰρ περιέξειν ἅπασαν τὴν παρ' ἡμῶν ἀρ-*

von der er antt. XII, 3 dieselben übertriebenen Vorstellungen hegt wie Philo und die andern hellenistischen Juden. Ihm deshalb Unkenntniß des Hebräischen vorzuwerfen würde ein übereiltes Beginnen sein. Freilich war das Idiom seiner Schriftstellerei das hellenistische Griechisch und seine Muttersprache der damalige aramäisch-palästinische Dialect (*ἡ πάτριος συνήθεια* antt. XX, 11, 2), aber so sehr unser Freund zum Schwindeln geneigt ist, darin verdient der Sohn des Matthja, der Sprößling einer angesehenen priesterlichen Familie (vita c. 1), doch wohl Glauben, wenn er versichert, in seiner Jugend eine gesetzliche Bildung empfangen zu haben (ibid. c. 2). Was blieb denn einem in Jerusalem gebornen priesterlichen Abkömmling wohl Anderes übrig, als ein הלמיר הכם zu werden? Die Beschäftigung mit dem Gesetze hatte aber die Kenntniß des Hebräischen (לשון הקדש) zur unerläßlichen Voraussetzung. — Wie weit er darin gekommen ist, können wir allerdings nur indirect und unvollkommen ermitteln. Seine hebräisch geschriebene Geschichte des jüdischen Krieges, welche der uns erhaltenen griechischen voraufging (bell. jud. I, 1, 1), ist verloren gegangen und würde, selbst erhalten, unserem Zwecke wenig genützt haben, da die *πάτριος γλώσσα* an der angeführten Stelle sicher nicht das Althebräische, sondern den damaligen aramäischen Dialect Palästinas bezeichnet. Nur eine in dem letzteren geschriebene Darstellung konnte ja

χαιολογίαν καὶ τὴν διάταξιν τοῦ πολιτεύματος ἐκ τῶν Ἑβραϊκῶν μεθρομηνευσμένην γραμμῶν) ist auf die Unkenntniß seiner Leser berechnet. Jede Seite seiner Archäologie straft diese Behauptung Lügen. Schon die älteren Arbeiten hierüber erkennen dies: vgl. L. T. Spittler, de usu versionis Alexandrinae apud Josephum. Göttingen 1779. J. G. Scharfenberg, prolusio de Josephi et versionis Alexandrinae consensu. Leipzig 1780. Einige wichtigere Beispiele, welche die Abhängigkeit des Josephus von der LXX hinsichtlich der Diction und der Exegese erweisen, findet man bei Eichhorn, Einleitung in das alte Testament 4. A. 1823. Bd. 2. S. 441. 442 zusammengestellt.

von seinen Landsleuten verstanden werden. — So sind wir also an die Spuren hebräischer Bildung gewiesen, welche hie und da indirect aus seinen griechischen Werken hervortreten. Obwohl Josephus, wie wir gesehen haben, da er für hellenistische Leser schrieb, kein Bedenken trug, seiner Darstellung auch die allgemein anerkannte hellenistische Bibel zu Grunde zu legen, so finden sich doch in seinen Erzählungen zahlreiche Abweichungen vom Wortlaute der LXX. Es würde sehr voreilig sein in allen diesen Fällen sogleich eine Bezugnahme des Josephus auf den massorethischen Text voraussetzen zu wollen, denn einmal ist in sehr vielen derselben bei der den Sinn der biblischen Erzählung paraphrasirenden, vielfach ausschmückenden und rhetorisirenden Manier des Josephus es überhaupt unmöglich den Wortlaut seiner Vorlage festzustellen, sodann aber zeigt sich sehr oft, daß des Josephus Abweichung von dem uns überlieferten LXXtext nur eine Variante desselben ist, die sich keineswegs dem massorethischen Texte nähert¹⁾. An anderen Stellen wieder stellt er die biblischen Ereignisse nach der Auffassung des damaligen Midrasch dar, wie z. B. in der Notiz über die Kinderlosigkeit der ägyptischen Königstochter, welche den Mose als Sohn annahm (antt. II, 9, 7) in der Bemerkung, nach welcher Kain Gottes Zorn soweit durch ein Opfer beschwichtigte, daß dieser ihn nicht tödtete, sondern bloß verfluchte (ibid. I, 2, 1) u. a. m.²⁾. Manche dieser Zusätze nehmen sich wie Lesarten aus, z. B. antt. V, 1, 2, wo von einer Herberge (*καταγώγιον*) der Rahab die Rede ist, sind aber nichts als midraschische Protuberanzen.

¹⁾ Das hat Joh. Dav. Michaelis in seinem behäbigen Geschwätz über unsere Frage (oriental. u. exeget. Biblioth. Bd. 5, S. 221—251. Bd. 7, S. 189—216) vielfach übersehen.

²⁾ Vgl. andere Beispiele bei Hirschfeld, hagadische Exegese. 1847. S. 308—310.

Im Ganzen sind es nicht viele Stellen, wo des Josephus Annäherung an den massorethischen Text augenscheinlich ist wie z. B. antt. I, 6, 5 ἐν πόλει Οὐρόῃ λεγομένη τῶν χαλδαίων, Gen. 11, 28 בְּאֵר כְּשָׂדִים, LXX ἐν τῇ χώρᾳ τῶν χαλδαίων, antt. I, 13, 1 Μώριον ὄρος, Gen. 22, 2 גְּרָרָה הַפְּרִיזָה, LXX εἰς τὴν γῆν τὴν ὑψηλὴν u. a., so daß im Allgemeinen wird gesagt werden müssen, er habe von dem Exemplar des hebräischen Textes, welches aus den rauchenden Trümmern Jerusalems gerissen ihm Titus zum Geschenke überliefs (bell. jud. VII, 5, 7. Vita 75 antt. prae-fat. 3) keinen sonderlichen Gebrauch gemacht. — Aber es giebt noch einen Punkt, an welchem die hebräische Sprachkenntniß sich zeigen kann, das sind die Deutungen hebräischer Namen und Worte. Es ist nämlich ein eigenthümlicher Zug, der uns öfter in dieser hellenistischen Literatur begegnet, daß man dasjenige was auch in der griechischen Uebersetzung des A. T. noch als ein dunkler Rest geblieben war, also die hebräischen Namen, möglichst hinwegzubringen sucht. Ueberall begegnet uns das Bestreben, dem Leser auch diese noch verständlich zu machen. So im N. T., besonders im Evangelio Johannis vgl. c. 1, 38. 41. 42. 4, 25. 9, 7. 19, 13. 17. 20, 16. 24. Bei Philo hat die richtige Namenerklärung eine große Bedeutung für das ganze System (vgl. m. Philo S. 190—196). Eupolemos giebt sich viel Mühe diejenigen Worte noch nachträglich zu übersetzen, welche bei den LXX unübersetzt geblieben sind (vgl. Freudenthal, hellenist. Stud. S. 119, 120), ebenso finden sich derartige Wortdeutungen bei Ps. Eupolemos (vgl. Freudenthal S. 87. 88), bei Demetrios (Freudenthal S. 75 ff.). Dieselbe Erscheinung begegnet uns auch bei Josephus, so daß es scheint als böte sich hier eine gute Gelegenheit, ihm in hebraicis etwas auf die Finger zu sehen. — Es ist indessen zu bedenken, daß wissenschaftliche Etymologie etwas ganz Modernes ist, welches wir also in allen diesen Fällen überhaupt nicht zu

erwarten haben. Das zeigt sich z. B. gleich in solchen Beispielen, wo für ein und dasselbe Wort mehrere Erklärungen gegeben werden, wie bei Josephus antt. I, 1, 3 *Εὐφρότης φορὰ καλεῖται σημαίνει δὲ σκεδασμὸν ἢ ἄνθος* [vgl. ähnliche Fälle bei Philo in m. Philo S. 194f. und bei Hieronymus, in de nominibus hebraicis¹⁾]. Ebenso werden ohne Weiteres hebräische Worte aus fremden Sprachen gedeutet. Indem Josephus die bei den LXX übliche Schreibung des Mosenamens *Μωϋσῆς* festhält, deutet er diese Wortform angeblich aus dem Aegyptischen so : antt. II, 9, 6 *τὸ γὰρ ὕδωρ μὴ οἱ Αἰγύπτιοι καλοῦσιν, ὕψης δὲ τοὺς σωθέντας* cf. c. Ap. I, 31, 4 (vgl. darüber Ebers, durch Gosen zum Sinai S. 526. 2. A. S. 540), obwohl er doch sicher weiß, daß von *ὕψης* in der hebräischen Namensform nichts zu sehen ist. Derselbe Fall liegt vor bei der Deutung des Namens Jerusalem aus dem Griechischen. Josephus, der doch gewiß wußte wie seine Vaterstadt geschrieben wurde, trägt kein Bedenken, ihren Namen aus dem Griechischen so zu erklären : *τὸ ἱερὸν πρῶτος δειμῶμενος Ἱεροσόλυμα τὴν πόλιν προσηγόρωσε Σόλυμα καλουμένην πρότερον* [bell. jud. VI, 10²⁾]. Daß dies bloß auf seine hellenistischen Leser berechnet und lediglich ad hoc vorgetragen war, sieht man daraus, daß er c. Ap. I, 35 die Combination von *Ἱεροσόλυμα* mit *ἱεροσὺλεν* wegen der Ver-

¹⁾ Danach ist das Urtheil von Nowack über die hebräischen Kenntnisse des Hieronymus (die Bedeutung des Hieron. für die alttestamentl. Textkritik. 1875, S. 5—11) zu berichtigen. Diese Nebeneinanderstellungen verschiedener Bedeutungen sind kein Beweis von Unwissenheit. Das war die Art des damaligen etymologischen Midrasch, welche wir im Talmud ganz ebenso finden : vgl. Joma 83^b. Beresch. rabb. c. 42.

²⁾ Antt. VII, 3, 2, wo *Σόλυμα* = *ἀσφάλεια* ist, scheint eine interpolirte Stelle; dagegen in I, 10, 2 scheint auch eine Art Anspielung zwischen *Ἱεροσόλυμα* und dem dort residirenden *ἱερὸς θεοῦ* Melchisedek vorzuliegen.

schiedenheit der Sprachen ablehnt¹⁾. (Vgl. überhaupt die ähnlichen Erscheinungen im Talmud bei Zunz, gottesdienstliche Vorträge der Juden 1832, S. 327, für Philo s. m. Philo v. A. S. 196.) Es ist nach alledem aus diesen Etymologieen kein sicherer Schlufs auf den Stand der sprachlichen Bildung ihres Urhebers zu ziehen. — Dazu kommt aber noch ein Weiteres. Derjenige, welcher eine Etymologie vorträgt, braucht deshalb noch nicht ihr Urheber zu sein. Die Etymologie von Mose war, wie aus der Schreibung *Μωϊσῆς* hervorgeht, offenbar bereits von den LXX vorausgesetzt. Auch Philo trägt sie *de vita Mosis* I, 4 vor und ihm folgen die Kirchenväter (vgl. m. Abhandl. : die hebräischen Worterklärungen des Philo und die Spuren ihrer Einwirkung auf die Kirchenväter, 1863, S. 29). Die Deutung von Jerusalem hat auch Eupolemos in ähnlicher Weise, indem er 451^b es gleich *ἱερὸν Σολομῶνος* setzt. Wie an diesen Beispielen es nachweisbar ist, so wird es noch an vielen anderen wahrscheinlich, daß Josephus nicht aus seiner eignen Erfindung, sondern aus dem traditionellen etymologischen Midrasch schöpft, so daß es schliesslich überhaupt nicht mehr festzustellen ist, in welchen Fällen er original ist. Damit aber verliert überhaupt die ganze Untersuchung über des Josephus hebräische Sprachkenntnisse ihren gesicherten Boden und ihr Interesse und erweitert sich, da es ja doch schliesslich gleichgültig ist, wie viel *er* grade gewußt hat, zu der allgemeineren nach der Form des etymologischen Midrasch, welche uns die Werke des Josephus darbieten und zwar sowohl hinsichtlich ihrer Verwandtschaft mit ähn-

¹⁾ Vgl. den verwandten Fall, wo er gegen die Combination von *σαββάτωσις* mit *σάββατον* protestirt, jenes herkommend von *σαββῶ* = *βουβῶνος ἄλλος* sei ein ägyptisches Wort, dieses ein hebräisches c. Ap. II, 2, obwohl er doch selbst Mose aus dem Aegyptischen deutet.

lichen Erscheinungen, als besonders hinsichtlich ihrer specifischen Eigenthümlichkeit.

Wenn wir mit dem Aeufserlichsten beginnen, mit der Form, in welcher die Namen erscheinen, so fällt uns zunächst ihre durchgängige Hellenisirung auf, in der sie abweichend von den LXX und fast allen sonstigen Hellenisten bei Josephus auftreten, so daß in der That diese Aeufserlichkeit auf seine Rechnung zu kommen scheint. Er spricht sich antt. I, 6, 1 darüber so aus : τὰ γὰρ ὀνόματα διὰ τὸ τῆς γραφῆς εὐπρεπὲς ἡλλήνισται πρὸς ἡδονὴν τῶν ἐντευξομένων· οὐ γὰρ ἐπιχώριος ἡμῖν ὁ τοιοῦτος αὐτῶν τύπος ἀλλ' ἐν τε αὐτῶν σχῆμα καὶ τελευτὴ μία. Νώεός γέ τοι Νῶε καλεῖται καὶ τοῦτον τὸν τύπον ἐπὶ παντὸς τηρεῖ σχήματος. Er belehrt also seine Leser dahin, daß die Worte im Hebräischen keine Declinationsendung und keine Casus haben, daß er aber des Gleichmases wegen die hebräischen Namen in dieser Beziehung den griechischen gleich gemacht habe. So schreibt er denn auch : Ἄδαμος, Ἄβραμος, Ἰσακος, Ἰάκωβος, Ρούβηλος, Ἰώσηπος, Νώεος, Ἀδωνιβέζεκος, Ἔσκος (antt. I, 18, 2 קִנְיָ Gen. 26, 20), mit stärkerer Aenderung Ἰῆρσος (LXX Ἰηροσάμ). — Andere erhalten die Endung -ης z. B. Ἐφραΐμης, Συχέμης, Γαλάδης, Ὠβήδης u. a., mit stärkerer Aenderung Ἰοχάβης (antt. V, 11, 4. 1 Sa. 4, 21 אִי כָּבוֹד LXX Οὐαίβαρχαβόθ = אִי כָּבוֹד[ת] פֶּרַח) Φαραώθης LXX Φαραώ. Μασφάτης antt. VI, 2, 1 = מַסְפָּה 1 Sa. 7, 6. Die Endung -ης tritt auf bei Κορῆς (antt. IV, 2, 3 LXX Κορέ, andere wie Μωϋσῆς, Μανασσῆς sind ebenso bei den LXX; mit Endung -ις sind Κάις (LXX Κάϊν), Ἰσάχαρις (LXX Ἰσάχαρ), Μόμφις (antt. II, 7, 4. Gen. 46, 21 מִימִי LXX Μαμφίμ), bisweilen mit stärkerer Verstümmelung wie Μάναλις (antt. VII, 1, 3. 2 Sa. 2, 8 מִנְחֵם LXX Μαναέμ). Bei vocalischen Ausgängen erscheint die bloß sigmatische Endung : Ὀφνις antt. V, 10, 1 LXX Ὀφνι, Λενίς LXX Λενεί. Ἀβιοῦς

($\text{LXX } \text{Ἀβιούδ}$), anders ist Φαλαοῦς (antt. IV, 2, 2. Num. 16, 1 $\text{LXX } \text{Φαλέθ}$). — Die Endung $ων$ ist seltener, da natürlich hier die Fälle wegfallen, in denen sie bloße Umschreibung des hebräischen Nominalansatzes ןי ist, wie bei Σάμψων , Γεδεών , Φεισών u. ähnl. Hierher gehören nur Fälle wie Χαβαλών (antt. VIII, 5, 3. 1 Kō. 9, 13. כּוּל). — $\text{LXX } \text{ὄριον} = \text{גְּבוּל}$). —

Bei den Femininis wird ebenso die Endung $η$ angehängt, z. B. Ῥούθη , Ῥαχάβη , Μαριάμμη ($\text{LXX } \text{Μαριάμ}$), Ἀλιβάμη ($\text{LXX } \text{Ὀλιβεμά ἡχῆ}$), Ἰωαχεβέδη ($\text{LXX } \text{Ἰωαβέδ}$), daneben findet sich die Endung $α$ in Ῥαχίλα u. a., $ις$ in Νααμίς (antt. V, 9, 2 $\text{LXX } \text{Νωεμίν}$). Ebenfalls werden die hebräischen Namen ganz regelrecht griechisch declinirt: z. B. Κάϊος , Ῥεβέκκας , Ῥαχίλα , Ῥουμᾶς , Βοάζου , Ὠβήδην , Ἡσανον , Ναΐδα (als Accus. von Ναΐς antt. I, 2, 2). — Durch die Anhängung der griechischen Endungen werden dann auch die Worte auf die griechische Betonung gebracht: $\text{Ἄδαμος LXX } \text{Ἀδάμ}$, $\text{Ἰσακος LXX } \text{Ἰσαάκ}$, $\text{Ἡσανος LXX } \text{Ἡσαῦ}$, $\text{Ἰάκωβος LXX } \text{Ἰακώβ}$, $\text{Ῥούβηλος LXX } \text{Ῥουβήν}$, $\text{Ἀγάρη LXX } \text{Ἀγαρ}$, $\text{Βαθοίηλος LXX } \text{Βαθονήλ}$.

In der lautlichen Umschreibung der hebräischen Worte folgt Josephus so ziemlich den LXX , selbst hinsichtlich einiger Inconsequenzen. Die LXX umschreiben z. B. ק stehend durch κ , so z. B. Κάϊν , κορβᾶν , Βαράκ , Ἀδωνιβεζέκ u. a., Josephus ebenso; aber wie die LXX in Gen. 25, 1 χετούρα (חַתּוּרָא) schreiben, so Josephus antt. I, 15 χετούρα . Aehnlich drücken die $\text{LXX } \text{ז}$ stehend durch ζ aus, z. B. Ζελφά , Ζαβονλόων , dagegen ז durch σ z. B. Σελλά , Σέπφορα (Josephus Σάπφορα); daneben aber findet sich bei den LXX für ז Gen. 13, 10 Ζόγορα , bei Josephus in Bezug auf den Zischlaut ebenso Ζόαρα bell. jud. IV, 8, 4¹).

¹) Die Schreibung variirt sehr, Genes. 19, 22. 23. 30. Jes. 15, 5 haben $\text{LXX } \text{Σηγώρ}$. Josephus hat aber immer Ζ , in antt. I, 11, 4

— Ebenso wird bei den LXX stehend anlautendes פ durch Φ wiedergegeben, z. B. Φισῶν, Φινεές, Φιχῶλ, Φαλέγ, auch Josephus hat in allen diesen Fällen das Φ, daneben aber findet sich bei beiden Πάσχα. — Trotzdem hat doch Josephus auch einiges Eigenthümliche. So giebt er das γ einige Male durch den griechischen Zischlaut wieder : z. B. μασσαβαζάνης = מַסְבָּעָה (antt. III, 7, 3. Ex. 28, 40 LXX κίδαρις) Σαριασά = צָרְעָה (antt. V, 8, 12. Richt. 16, 31. LXX Σαρά). Er vertauscht die Liquidae : z. B. μεείρ = מַעִיר antt. III, 7, 4¹). 'Ρουβηλος = רֹאֲבֵל LXX 'Ρουβήν. Zur Erleichterung der Aussprache schiebt er *euphonische* Buchstaben ein : γ bei κίγχαρες = כִּפְרִים Ex. 37, 24. antt. III, 6, 7. μ bei μασναεμφθής = מַצְנֶפֶת antt. III, 7, 3. Ex. 28, 37. LXX μίτρα; zu demselben Zwecke werden Buchstaben *umgestellt*, z. B. μενναχάσης = מְנַחֵי [הַבֶּרֶךְ] (antt. III, 7, 2. Ex. 28, 42. LXX περισκελή). Νάβαδος antt. III, 8, 1 u. 7. נָבֶךְ LXX Ναδάβ Ex. 24, 1. — *Syncope* zur Erleichterung der Aussprache findet sich bei Μάναλις = מַחְנִים (Ausstofsung des η), χαναΐται = כְּנָזִים (Ausstofsung des η) antt. III, 7, 1 (γίγνονται δὲ καὶ τοῖς ἱερεῦσι στολαί, πᾶσι τε τοῖς ἄλλοις οὓς χαναΐας καλοῦσι καὶ δὴ καὶ τῶ ἀρχιερεί), Μαρσουάνης = מַרְחֻשׁוֹן antt. I, 3, 3 (Ausstofsung des η). — Was den Vocalismus anlangt, so drückt Josephus abweichend von den LXX יִ öfter durch ει aus z. B. Φεισῶν LXX Φισῶν, Ἠλεί LXX Ἠλί, auch durch η z. B. Γηῶν antt. I, 1, 3 LXX Γεῶν. ῖ giebt er bisweilen durch ου wieder, z. B. ἐφούδης = אֶפֹּר antt. III, 7, 5. Ἀμμαοῦς = תְּמָאוֹה bell. jud. IV,

steht Ζωόρ. So auch Philo, quaest. in Gen. IV, 50, wo er צַרֵּר freilich mit צוֹר verwechselt, indem er erklärt : Zoor audit mons. — In antt. 14, 1, 4 steht Ζώραρα bei Josephus. Vgl. Hieron. in Oseam c. 11 Bale quae est Segor et Syro sermone Zoara dicitur.

¹) Schwerlich ist hier mit Haneberg, die religiösen Alterthümer der Bibel, 1869, S. 542 an eine ägyptische Etymologie zu denken.

1, 3. — Auffallend ist die Aussprache *ἑσσίγνης* für *חֲשֵׁן* antt. III, 7, 5¹⁾ hinsichtlich des Anfangsvocals. — Auffällige Vocalisirung ist auch in *Βηρσουβαί* antt. I, 12, 1 *Βηρσουβέε* ibid. VIII, 13, 7 = *בְּיָר שְׁבַע*. — Auch für Shwa quiescens tritt bisweilen ein Vorschlagslaut ein: *ἀβανήθ* = *אֲבַנְיָה* antt. III, 7, 2. *Ἀμαράμης* = *עֲמָרָם* LXX *Ἀμβράμ*. *Σιτέννα* = *שִׁטְנָה* antt. I, 18, 2. — Ein vocalischer Nachschlag sogar in offener Silbe begegnet bei *Ἰωαχεβέδη* = *יִזְכָּר* LXX *Ἰωχαβέδ*.

Nach aramäischer Aussprache sind umschrieben: *Ἐλεάζαρος* antt. II, 13, 1, LXX in Ex. 18, 4 *Ἐλιέζερ* = *אֱלִיעֶזֶר*, *Εὔεα* = *חַוְיָא* statt LXX *Εὔα* = *חַוָּה* (vgl. zu jener Lesung Jahrb. für protest. Theol. Jg. 1876, S. 480).

Wenden wir uns hiernach zu den Wortdeutungen selbst. Ein nicht geringer Theil derselben ist lediglich Reproduction des biblischen Midrasch und es läßt sich nachweisen, daß sich Josephus dabei durch den Wortlaut der LXX leiten liefs²⁾. So bei *Εὔεα* = *πάντων τῶν ζώντων μήτηρ* antt. I, 1, 2 nach LXX Gen. 3, 20; *Κάης* = *κτῆσις* ib. I, 2, 1 beruht auf *ἐκτῆσάμην* der LXX in Gen. 4, 1. *Μάρ* = *πιρρία* antt. III, 1, 1 findet sich bei LXX Ex. 15, 23^b; *Μάν* = *τί τοῦτ' ἐστίν* ib. III, 1, 6 ist nach LXX Ex. 16, 15. *Βαβέλ* = *σίγγυσις* antt. I, 4, 3 ist nach LXX Gen. 11, 9. *Σιτέννα* antt. I, 18, 2 = *ἐχθρα* ist nach LXX Gen. 26, 21 *ἐχθρία*, indem Josephus nur die gebräuchlichere Wortform hergestellt hat. *Ῥοοβώθ* ibid. = *εἰρῶχωρον* nach LXX Gen. 26, 22 *εἰρῶχωρία*. — *Μανασσῆς*

¹⁾ Das *ψ* im Anlaute wird bei LXX und Josephus gewöhnlich durch *Σ* wiedergegeben, z. B. *Σάμψων*, *σάββατά*, *Συμεών*, *Σολομών* u. a., im Inlaute dagegen meist durch doppeltes *σ*, z. B. *Ἀβεσσαλώμ*, *Ἀβεσσα* (Josephus *Ἀβεσσαῖος*) u. a.

²⁾ Wie er das auch sonst in der Erzählung der biblischen Geschichte thut: z. B. antt. I, 1, 3 *φῆσι δὲ τὸν θεόν καὶ παράδεισον πρὸς τὴν ἀνατολήν καταφντεῦσαι* ist nach LXX Gen. 2, 8 *ἐφύτευσεν ὁ θεὸς παράδεισον ἐν Ἐδέμ κατὰ ἀνατολάς*. Und so in zahlreichen Fällen.

antt. II, 6, 1 = *ἐπίληθος* nach dem *ἐπιλαθέσθαι* der LXX in Gen. 41, 51. *Συμεών* antt. I, 19, 8 *ἀποσημαίνει* ... τὸ *ἐπήκοον αὐτῇ τὸν θεὸν γεγονέναι* nach LXX Gen. 29, 33 *ἤκουσε κύριος*. *Δάν* *ibid.* *θεόκριτος* nach LXX Gen. 30, 6 *ἐκρινέμοι ὁ θεός*. *Ἰούδας* *ibid.* = *εὐχαριστία* sachlich gleichbedeutend mit dem *ἔξομολογήσομαι* von LXX, Gen. 29, 35. *Γάδ* *ibid.* = *τυχαῖος*, nach LXX Gen. 30, 11 *ἐν τύχῃ*. *Ἰώσηπος* *ibid.* = *προσθήκη*, nach LXX Gen. 30, 24 *προσθέτω*. *Μωάβος* antt. I, 11, 5 = *ἀπὸ πατρός* nach LXX Gen. 19, 37 *ἐκ τοῦ πατρόσμον*. *Ἄμμανος* *ibid.* = *γένους υἱός*, nach LXX Gen. 19, 38 *υἱός γένους μου*. — *Βηρσουβαί* antt. I, 12, 1 = *ὄρκον φρέαρ*, nach LXX Gen. 21, 31 *φρέαρ ὄρκισμοῦ*, v. 33 *φρέαρ ὄρκου*, vgl. Gen. 28, 10. — Durch die LXX Gen. 14, 10 ist auch Josephus antt. I, 9 verleitet worden, den Zusatz, daß im Siddimthale sich viel Asphaltquellen gefunden, für einen Namen des Thals = *φρέατα ἀσφάλτου* zu nehmen. — *Σαμουήλος* antt. V, 10, 3 = *θεαίτητος* ist nach LXX 1 Sa. 1, 20 *παρὰ θεοῦ* .. *ἡτησάμην αὐτόν*. *Καβρωθαβά* (קַבְרוּתָבָא קַבְרוּתָבָא) antt. III, 13 = *ἐπιθυμίας μνημεῖα* ist nach LXX Nu. 11, 34 *μνήματα τῆς ἐπιθυμίας*. *Ἐφοῦδης* (עֲפֹוּדָיִם) antt. III, 7, 5 = *ἐπωμίς* nach LXX Ex. 28, 4. 39, 2. *Ἐσσήνης* (עֲשֵׁנָיִם) *ibid.* = *λόγιον* nach LXX Ex. 39, 8 (36, 15) *λογεῖον* (cf. Philo de vita Mos. III, 13, wo auch *λόγιον* (Höschel). Richter, Tauchnitz haben inconsequent einmal *λογεῖον* nach LXX corrigirt, während sie am Ende von § 13 auch *λόγιον* lesen). — *Γαβᾶ* = *βουνός* antt. VI, 8, 1 nach LXX 1 Sa. 22, 6 *ἐκάθητο ἐν τῷ βουνῷ*. cf. *Γαβαθσαούλη* = *λόφος Σαοίλου*, bell. jud. V, 2, 1.

Bei anderen Deutungen wird der Sinn des Wortes von Josephus nur in allgemein gehaltener Anlehnung an die biblische Erzählung bestimmt. So z. B. bei *Ἐλεάζαρος* antt. II, 13, 1 (*σημαίνει*) *συμμάχῳ τῷ πατρώῳ θεῷ χρησάμενον αὐτόν Αἰγυπτίους διαφνεῖν* cf. Ex. 18, 4, bei *Ἰσακος* = *γέλως*, welches antt. I, 12, 2 mit Gen. 18, 12

motivirt wird. *Μάρα* wird antt. V, 9, 2 mit *ὀδύνη* erklärt, was sich dem Sinne nach aus Ruth 1, 20 ergab und aus dem Gegensatz wurde dann ebenda für *Νααμίς* die Bedeutung *εὐτυχία* gefolgert. Nur ganz allgemein wird der Sinn von *Ροίβηλος* antt. I, 19, 8 umschrieben mit den Worten *διότι κατ' ἔλεον αὐτῇ τοῦ θεοῦ γένοιτο*, ebenso im Anschluß an Gen. 29, 34 *Λευίς* als *κοινωνίας βεβαιωτής* erklärt. — Israel ist nach antt. I, 20, 2 = *ὁ ἀντιστὰς ἀγγέλω* im Anschluß an Gen. 32, 28, wobei *ἄγγελοσ* genommen wird. — Peleg (*Φάλεκ*) wird nach Gen. 10, 25 *μερισμός* erklärt (cf. LXX *διεμερίσθη*) mit dem Zusatze *ἐπειδὴ κατὰ τὸν ἀποδοσμὸν τῶν οἰκήσεων τίττεται* antt. I, 6, 4. — Die Erklärung von *χαβαλὼν* (*חַבְוֹן*) durch *οὐκ ἀρέσκον* antt. VIII, 5, 3 beruht auf der Wendung in 1 Kō. 9, 12 LXX *οὐκ ἤρεκεσαν αὐτῶν*. — Ganz allgemein ist die Deutung von *Γάλαγα* als ein *ἐλευθέριον ὄνομα* im Anschluß zwar an Jos. 5, 9, aber in erweiterter Fassung: man habe sich hier befreit gefühlt von den Mühsalen Aegyptens und der Wüstenwanderung antt. V, 1, 11. — Ebenso ist eine allgemein gehaltene Anspielung auf den Namen von Gilead in antt. I, 19, 11 gegeben: es habe dieser Ort seinen Namen von einer *στήλη κατὰ βόμου σχῆμα* erhalten.

Es wäre noch zu fragen, ob Josephus auch Abhängigkeit von dem hellenistischen etymologischen Midrasch, namentlich dem des Philo zeige. Aber so deutlich auch im Uebrigen die Spuren dieser Abhängigkeit hervortreten¹⁾, so ist

¹⁾ Es ist die Abhängigkeit des Josephus von Philo neuerdings sehr lebhaft bestritten worden von Bloch, die Quellen des Flavius Josephus in seiner Archäologie 1879, besonders S. 133. 134. Es dürften aber die von ihm angeführten Gründe kaum das entkräften, was der Unterzeichnete in seinem Philo S. 278—280, was Freudenthal, hellenist. Studien S. 218, Schürer, neutestl. Zeitgesch. S. 601, Anm. 6 und B. Ritter, Philo und die Halacha, 1879, S. 28. 41. 42. 44. 77. 118. 120. 121 zur Begründung dieser Annahme beigebracht haben.

es doch fraglich, ob dies auch stattfinde in Beziehung auf die Etymologien. Ob die Deutung des Namens Mose, wie Freudenthal S. 218 will, dafür spreche, ist doch nicht so ganz sicher: vgl. was über die Schreibung *Μουϋσης* bei den LXX S. 36 bemerkt ist. Ebenso können wir nicht zugeben, daß Josephus die Etymologie von *Ἀβελος* von Philo entlehnt habe. Philo sagt de migr. Abr. 13 *ὄνομα δέ ἐστι τοῦ τὰ θνητὰ πενθοῦντος καὶ ἀθάνατα εὐδαιμονίζοντος*, danach faßt er also *Ἀβελ* = *לְבַן* der Trauernde, während Josephus antt. I, 2, 1 *Ἀβελος* mit *πένθος* erklärt, also *לְבַן* die Trauer voraussetzt. — Dann aber bliebe bloß ein einziges Beispiel der Uebereinstimmung beider in Melchisedec, welches von ihnen *βασιλεὺς δίκαιος* erklärt wird (cf. Philo, leg. alleg. III, 25. Joseph. antt. I, 10, 2. bell. jud. VI, 10), denn die übrigen Fälle wie *Ἰσαάκ* = *γέλως* (Philo, leg. alleg. III, 28, de Abr. 36 de praem. et poen. 5. Joseph. antt. I, 12, 2), *Καὶν* = *κτῆσις* (Philo, de cherub. 15. 20. Joseph. antt. I, 2, 1), *Μαρά* = *πικρία* (Philo, de congr. erud. gr. 29. Joseph. antt. III, 1, 1), *Σάββατ* = *ἀνάπανσις* (Philo, de cherub. 26, de Abrah. 5. Joseph. antt. I, 1, 1. c. Ap. II, 2), *Μοαβ* = *ἐκ πατρός* (Philo, alleg. III, 80. 82. de somn. I, 15), *ἀπὸ πατρός* (Joseph. antt. I, 11, 5) u. a.¹⁾ beruhen auf der gemeinsamen biblischen Grundlage. Nehmen wir nun dazu, daß von ungefähr 100 Etymologien des Philo sich bei Josephus keine Spur findet — unter ihnen bleiben z. B. so wichtige wie die über Abraham, Sara, Jacob, Agar, Japhet, Lot u. a. von Josephus völlig unbeachtet, ferner daß Josephus andererseits Wortdeutungen

Man vgl. überhaupt über Bloch die Recension von Schürer theol. Lz. 1879, Nr. 24.

¹⁾ z. B. *Μάν* = *τι* (Philo, leg. alleg. II, 21, Jos. antt. III, 1, 6), *Elieser* (*Eleazar*), Philo, quis rer. div. haer. 12 *ὁ θεὸς μου βοηθός* Jos. antt. II, 13, 1 *σύμμαχος θεός*.

giebt, die bei Philo sich nicht finden, wie zu Icabod, Kabrothaba, Bethel, Barak, Obed, Gersom, Rechobot, Esen, Sitna u. a., dafs endlich Josephus eine Menge von Philo ganz abweichender Wortdeutungen giebt, wie bei Ammon¹⁾, Samuel²⁾, Israel³⁾, Ephraim⁴⁾, Edom⁵⁾, Sebulon⁶⁾ u. a.⁷⁾: so wird von Benutzung der philonischen Wortdeutungen bei Josephus nicht viel übrig bleiben. Josephus der geborne Palästiner möchte doch einigen Schauer empfunden haben vor der Art, in der Philo mit der „heiligen Sprache“ umsprang; letzterer konnte vieles versuchen, was dem Josephus auf den ersten Blick als unmöglich erscheinen mußte. — Ueberhaupt sind bei Philo die Namendeutungen von höchster Wichtigkeit für sein ganzes allegorisirendes Auslegungssystem, bei Josephus sind sie nur ein Parergon. In Folge des tiefgehenden Einflusses, welchen Philo's Exegese auf die Kirchenväter übte, sind auch seine Namendeutungen sorgfältig gesammelt (Orig. ad Joh. p. 79. Eusebius, hist. eccl. II, 18. Martianey, opp. Hieron. t. II,

1) Philo, leg. alleg. III, 25 = *ἐκ τῆς μητρός*. Joseph. antt. I, 11, 5 *γένους διός*.

2) Philo, quod deus immut. 2. de ebriet. 36 *τεταγμένος θεοῦ*. Joseph. antt. V, 10, 3 *θεαίτητος*.

3) Philo, quis rer. div. haer. 15 *ὁρῶν θεόν*. Joseph. antt. I, 20, 2. *ἀντιστάς ἀγγέλῳ*.

4) Philo, leg. alleg. III, 30 u. a. *καρποφορία*. Joseph. antt. II, 6, 1 *ἀποδιδούς*.

5) Philo, de migr. Abr. 26 u. a. *γῆϊνος*. Joseph. antt. II, 1, 1 *διὰ τὴν ξανθότητα τοῦ βρώματος... Ἐδωμος ἐπεκλήθη*.

6) Philo, de somn. II, 5 *ὄνσις νυκτερίας*. Joseph. antt. I, 19, 8 *ἠνεχυρασμένος*.

7) z. B. Psontomphanech bei Philo de mut. nom. 15 *ἐν ἀποκρίσει στόμα κρῖνον*, bei Joseph. antt. II, 6, 1 *κρυπτῶν ἐφρετής*. — Adam bei Philo, leg. alleg. I, 29 *γῆϊνος*, bei Joseph. antt. I, 12 *πυρρός*. — Euphrat bei Philo leg. alleg. I, 23 *καρποφορία*, bei Joseph. I, 1, 3 *φορά, σκεδυσμός, ἀνθος*. — Phanuel bei Philo, de conf. ling. 26 *ἀποστραφῆ θεοῦ*, bei Joseph. I, 20, 2 = *πρόσωπον θεοῦ*. — *Φεισών*, bei Philo leg. alleg. I, 24 *στόματος ἀλλοιωσις*, bei Joseph. antt. I, 1, 3 *πληθύς*.

p. 95 ff. 109 ff. Paris 1699) und haben bei fast allen Kirchenvätern Aufnahme gefunden. Von des Josephus Deutungen findet man dagegen wenig Spuren. Nur bei Abel sind ihm und nicht dem Philo die Kirchenväter gefolgt. Philo erklärt Abel de sacrif. Ab. et Cain 1 ἀναφέρων ἐπὶ θεόν, vgl. auch quod det. pot. insid. 10¹⁾). Diese Erklärung hat allein Ambros. de Cain et Ab. I, 1 (Abel [dictus] qui omnia referret ad Deum. Daneben ist dem Philo, wie wir S. 44 sahen, Abel = πενθῶν der Betrauernde, während Josephus πένθος die Trauer deutet. Dieser Erklärung aber folgen die meisten Kvv. So Theodoret, erot. §. Euseb. praep. ev. XI, op. 518. cf. Lagarde, on. sacr. 177, 67. 185, 47. luctus p. 31, 15. So auch Hieron. de nomin. s. v. Abel. Ebenso hat Philo's Erklärung von Psontomphanech (s. oben) keine Nachfolger gefunden, während des Josephus χρυπτῶν εὐρετής wiederkehrt bei Orig. in Num. hom. XXV. Psont. quod lingua sua Pharaon de secretorum vel somniorum revelatione composuit cf. select. in Genesin (ed. Lommatzsch p. 89). Bei der Erklärung von Ammon weichen die Kvv. zwar auch von Philo ab, ihre Uebereinstimmung mit Josephus geht aber auf die gemeinsame Grundlage im biblischen Midrasch zurück. — Des Josephus Erklärung von Phison = πληθύς antt. I, 1, 3 ist aufgenommen von Eusebius, Onomastica (ed. Larsow et Parthey p. 360).

Eine Anzahl von Wortdeutungen bleibt, die dem Josephus eigenthümlich sind, womit freilich nicht gesagt ist, daß er sie alle selbständig gefunden habe. Manche derselben können ihm aus dem traditionellen palästinischen Midrasch zugeflossen sein. Dahin gehören: Ἄδαμος = πυρρός antt. I, 1, 2 mit der Erläuterung ἐπειδήπερ ἀπὸ τῆς πυρρᾶς γῆς φουραθείσης ἐγεγόνει. Hier ist er auf die vermeintliche

¹⁾ ἀναφέρων s. bei Lagarde, onomastica sacra, 1870, p. 177, 67. 185, 47.

Grundbedeutung der Wurzel רָאָה zurückgegangen, wie ebenso II, 1, 1 bei *Ἐδωμα* = τὸ ἐρυθρόν (רָאָה), wovon *Ἐδωμος* רָאָה herrühre. — *Ἀδωνιβέζεκος* antt. V, 2, 2 = *Βεζεκηνῶν κύριος*, denn *ἄδωνί* sei = *κύριος*¹⁾. *Ἀσήρ* = *μακαριστής* antt. I, 19, 8 : hier ist אַשֵׁר als factitives Participium = מְאַשֵׁר cf. Gen. 30, 13 gefasst. — *Βάρακος* = *ἀστραπή* קָרָק antt. V, 5, 2. *Βηθῆλ* antt. I, 19, 3 *θεία ἔστία*. Ueber *ἔστία* als Altar s. Passow, Hdw. d. gr. Spr. II, 1193. — *Δεβόρα* = *μέλισσα* antt. V, 5, 2. *Ἔσχος* antt. I, 18, 2 = *μάχη* genauer nach Gen. 26, 20 als LXX *ἀδιζία*. Der Name Ebenezer wird zwar antt. VI, 2, 2 nicht angeführt, ist aber offenbar unter dem *λίθος ἰσχυρός* verstanden. Die Vermuthung von J. D. Michaelis a. a. O. V, 245, das Josephus הַעֲבֹן הָעוֹר statt הַעֲבֹן הָעוֹר in 1Sa. 7, 12 gelesen habe, hat viel Wahrscheinlichkeit.

Ἐφραίμης ist abweichend von der Deutung in Gen. 41, 52 mit *ἀποδιδούς* übersetzt, weil derselbe „der Freiheit seiner Vorfahren zurückgegeben sei“ : antt. II, 6, 1. (*διὰ τὸ ἀποδοθῆναι αὐτὸν τῇ ἐλευθερίᾳ τῶν προγόνων*). Diese auffällige Etymologie ist wie es scheint von Josephus aus der Grundbedeutung von פָּרָה = ferre hergeleitet; freilich ist sie zugleich sehr ungenügend, da hier der Wiederbringer eigentlich der Wiedergebrachte ist. — *Ἐνφράτης* sagt Jos. antt. I, 1, 3 *φορὰ καλεῖται σημαίνει δὲ σκεδασμὸν ἢ ἄνθος*. — Die auf den ersten Blick ganz dunkel scheinende Unterscheidung von *καλεῖσθαι* und *σημαίνειν* wird deutlicher werden, wenn wir uns des ähnlichen Unterschiedes erinnern, den Philo bei Wortdeutungen macht zwischen *ἔστι* und

¹⁾ Das $\text{יִרְ$ faßt Josephus in diesen Namenbildungen nicht wie Philo als Suffixform (cf. Abihu = *πατήρ μου*, Philo de migr. Abr. 31. Elieser = *ὁ θεός μου βοηθός*, quis rer. div. haer. 12. Eliphaz : *ὁ θεός με διέσπειρεν* congr. erud. grat. 11 יְיָ = *αὐτός μοι* de plant. 15), sondern stets als Nominalendung wie bei Melchisedec = *βασιλεὺς δικαίος* s. o. S. 44. Jahve Nissi = *νικαῖος θεός* antt. III, 2, 5.

ἐρμηνείαν ἔχει. Das erstere leitet einen fremdsprachlichen Anklang ein, das zweite giebt die eigentliche hebräische Etymologie. So sagt z. B. Philo de poster. Cain 16 ἡ μὲν γὰρ Πειθῶ ὁ λόγος ἐστὶν ὅτι περὶ τοῦτον τὸ πείθειν, ἔχει δὲ ἐρμηνείαν στόμα ἐκθλίβον. Es handelt sich hierbei um עֲפָה Ex. 1, 11. — Ebenso ist bei Josephus a. a. O. φορά „Stromeslauf“¹⁾ griechische Etymologie von Εὐφοράτης. Die hebräische Deutung ist dann eine doppelte: σκεδασμός will פָּרַח = פָּרַץ fassen, ἄνθος deutet auf פָּרַח. — Ζαβουλών = ἡνεχρασμένος εὐνοία τῇ πρὸς αὐτήν antt. I, 19, 8 „als Pfand genommen für das Wohlwollen gegen sie.“ Der neugeborne Sohn soll der Lea ein Unterpfand des Wohlwollens ihres Mannes sein. Das ἡνεχρασμένος kann nicht auf זבל, sondern nur auf das in Gen. 30, 20 als zweite Paronomasie zu Sebulon vorkommende זבר gehen. Die Bedeutung „ein Unterpfand nehmen“ liefs sich aus dem Sprachgebrauch von זָבַל „donum nuptiale“ gewinnen, insofern ein solches, der Braut vom Bräutigam gegeben, jener als Unterpfand des zu schließenden Ehebundes diene: vgl. Payne Smith, thesaur. Syriacus I, 1073; für die Sache vgl. Gen. 24, 22. 47. — θεκέλ antt. X, 11, 3 = σταθμός Wage führt auf שָׁקַל. Ἰσοάχαρις antt. I 19, 8 = ὁ ἐκ μισθοῦ γενόμενος scheint von Josephus als אִישׁ שָׁכָר verstanden zu sein. — Ἰσμάηλος antt. I, 10, 4 = θεόκλυτος von Gott erhört, also = אִישׁ שָׁמַע אֱלֹהִים [אִשְׁרָא]. — Ἰοχάβης antt. V, 11, 4 (über die Schreibung s. o. S. 38). ἀδοξία, ziemlich genaue Uebersetzung des אִיכְבוֹד in 1 Sa. 4, 21. — Ἰώβηλος antt. III, 12, 3 = ἐλευθερία. Diese Erklärung paßt nicht auf יוֹבֵל, sondern auf das in demselben Verse Lev. 25, 10 vorkommende הַרְרֹר, durch welches das Erstere gedeutet zu werden schien, cf. Ex. 46, 17 שְׁנַת הַרְרֹר. Dafs

¹⁾ Was Winer, Realwörterbuch I, 624 meint, wenn er sagt Josephus . . . dachte wohl an das Verbum זבל ist uns unverständlich. Wenn er daran gedacht hätte, hätte er so nicht übersetzen können.

Josephus nur an dieses denkt, zeigt sein Zusatz $\epsilon\tilde{\nu} \tilde{\varphi}$ (sc. $\epsilon\tilde{\nu}\alpha\tilde{\nu}\tau\tilde{\omega}$) $\omicron\tilde{\iota} \tau\epsilon \chi\rho\epsilon\tilde{\omega}\sigma\tau\alpha\iota \tau\tilde{\omega}\nu \delta\alpha\nu\epsilon\tilde{\iota}\omega\nu \acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\tilde{\upsilon}\omicron\nu\tau\alpha\iota \kappa\alpha\tilde{\iota} \omicron\tilde{\iota} \delta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\tilde{\iota}\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma \acute{\epsilon}\lambda\epsilon\tilde{\iota}\theta\epsilon\rho\omicron\iota \acute{\alpha}\phi\epsilon\tilde{\iota}\nu\tau\alpha\iota$. Auch LXX übersetzen Lev. 25, 13 $\text{בְּשָׁנָה הַיּוֹבֵל}$ mit $\epsilon\tilde{\nu} \tau\tilde{\omega} \acute{\epsilon}\tau\epsilon\iota \tau\tilde{\eta}\varsigma \acute{\alpha}\phi\epsilon\tilde{\iota}\sigma\epsilon\omega\varsigma$. — הַיְרוֹתָ welches Gesenius, thesaur. II, 562*, als Uebersetzung der Targumim für יִבְּל anführt, ist vielmehr Uebersetzung von דְּרוֹר vgl. Onkelos in Ps. jonath. zu Lev. 25, 10. Doch hat die Auffassung des Josephus Anhänger unter den Rabbinen, vgl. Nachmanides zu d. St., wo er sagt : $\text{וְר' א' אָמַר כִּי יוֹבֵל כְּמַעַם שְׁלוֹחַ וְלִפְנֵי דַעְתִּי לֹא קָרְאוּ הַכְּתוּב יוֹבֵל עַל הַתְּקִיעָה רַק עַל הַדְּרוֹר}$. — Μασσαίτης antt. VI, 2, 1 (die Schreibung ist nach מַצְפָּתָה 1 Sa. 7, 5, cf. LXX Μασσηφάθ = κατοπτενόμενον „das Ausgespähetete“ wie מַצְפָּה (Hofal part.) verstanden. — Μάνη antt. X, 11, 3 = ἀριθμός , Dan. V, 25 מְנָה , von Josephus als hebr. מְנָה verstanden. — Μάναλις (über die Schreibung s. oben S. 38. 40) antt. VII, 1, 3 παρεμβολαί = מַחְנִים . Νάβαλος antt. VI, 13, 7 = ἀφροσίνη wie נַבְלָה verstanden. — Jahve Nissi was LXX Ex. 17, 15 übersetzen $\text{κύριος καταφυγή μου}$ wird von Josephus antt. III, 2, 5 mit νικαῖος ὁ θεός erklärt, wobei נִי als Siegespanier und die Endung -י nicht als Pronominalsuffix verstanden wurde, vgl. o. S. 47 zu Adonibezek. — Σήειρον antt. I, 18, 1 = $\text{τὸ τριχομα.} = \text{Τίγρις δὲ Διγλάθ}$ (sc. καλεῖται) $\acute{\epsilon}\xi \omicron\tilde{\iota} \varphi\rho\acute{\alpha}\zeta\epsilon\tau\alpha\iota \tau\tilde{\omega} \mu\epsilon\tau\grave{\alpha} \sigma\tau\epsilon\nu\acute{\omicron}\tau\eta\tau\omicron\varsigma \omicron\acute{\xi}\acute{\upsilon}$. „Der Tigris aber wird Diglath genannt, womit bezeichnet wird das bei Engigkeit Reifsende“ (antt. I, 1, 3). Die Schreibung Διγλάθ ist auch die der Targumim : Onkelos und Ps. jonath. haben Gen. 2, 14 דִּיגְלַת . — Es kommt dieselbe der der Keilinschriften dīklat Idīklat ziemlich nahe : über des letzteren Bedeutung ist zu vergleichen Friedr. Delitzsch, wo lag das Paradies, 1881, S. 170—173. Wenn Josephus meint, der Tigris habe seinen Namen von seinem reisenden Laufe im engen Bette erhalten, so kann er diese Etymologie nur auf die hebräische Namensform חֲדַקְלָה gestützt haben und zwar führt ὄξύ auf חָד , στενότης

Engigkeit, Schmalheit auf קר tenuitas, adj. רק dünn, fein. Wegen der Dagesirung konnte das ר in Hiddeqel doppelt gerechnet werden. Das ל nahm Josephus als Endung des Nomens wie bei ערפל, פרמל u. a. oder liefs es überhaupt fallen ¹⁾. — Dafs übrigens des Josephus Vermuthung, der Tigris könne von seinem enggeschlossenen Bette seinen Namen erhalten haben, keine so ganz üble gewesen, zeigt Friedr. Delitzsch' Erklärung von Idigna als „Flufs von hohen Ufern“ a. a. O. S. 171 ²⁾. — Φανούγ antt. I, 20, 2 = πρόσωπον θεοῦ. — Φαρές פרם Dan. 5, 28 antt. X, 11, 3 = κλάσμα führt auf פרץ. — Φεισών פישון antt. I, 1, 3 = πληθύς (ion. st. πληθους). Dies führt auf פיש פיש sich ausbreiten Nah. 3, 18, im chald. = zahlreich sein s. Levy, chald. Wörterb. II, 258. Σαμφών antt. V, 8, 4 = ισχυρός, eine Erklärung, die unter Hinweis auf בל-שמן in Richt. 3, 29 noch neuerdings einen Vertheidiger gefunden hat in Ernst Meier (Gesch. der poet. Nationalliteratur der Hebr., 1856, S. 105 Anm., 2. hebr. Wurzelwörterbuch 1845, S. 208, 209). Ψβήδης antt. V, 9, 4 = δουλείων.

Zu diesen Namendeutungen kommt noch eine Anzahl hebräischer Glossen, die Josephus gelegentlich bespricht. Dahin gehören יסא antt. I, 1, 2 = γυνή. — κίχχαρες antt. III, 6, 7 = τάλαντον כפרים, vgl. o. S. 40. χαναται antt. III, 7, 1 = ἰερεῖς כהנים vgl. o. S. 40 ³⁾. — ἀναραβήγης

¹⁾ Derartige Freiheiten nahm man sich, z. B. erklärt Philo bei Achiman = ἀδελφός μου de poster. Cain 17 μαν nicht, desgleichen übersieht er in Escheol = πῦρ de migr. Abr. 30 die Silbe כל.

²⁾ Beresch. rabb. c. 16 wird Chiddekel erklärt als der welcher scharf ist mit seinem Getön (שהוא חר בקולו), daneben „es sei Javan, welcher scharf (חר) und schnell (קל) in seinen Beschlüssen über Israel gewesen sei“

³⁾ Die Endung -אאי ist schon bei Haverkamp I, 138 g. richtig aus der aramäischen Aussprache כהניא hergeloitet.

ibid. = ἀρχιερεύς. Die älteren Vorschläge s. b. Haverkamp I, 138 h.; er selbst führt das Wort auf כהנא רבא zurück, wobei -χης unerklärt bleibt. Winer, Realwörterb. I, 502, not. 5 schlägt vor ἀναραβάτης = רב־תן zu lesen. Dies kommt aber nur für den assyrischen Großkönig vor. — μενναχασής ibid. = συνακτῆρ, cf. מְנַחֵם Ex. 28, 42 u. a. vgl. o. S. 40. Josephus' Deutung führt auf כָּנָם = συνάγω zurück. Er beschreibt das Kleidungsstück als einen Gurt um die Scham. — χεθών antt. III, 7, 2 = λινον nach der aramäischen Aussprache כְּתוּנָא = hebr. כְּתָנָה. — ibid. χεθουμένη = λινεον. Falls hier kein Schreibfehler vorliegt (s. Haverkamp p. 139 s.), wäre hier vielleicht ein von כְּתוּנָא gebildetes gräcisirendes Adjectiv anzunehmen. — ἀβανήθ ibid. (אֲבָנִית) = ἐμία : mit der Bemerkung, daß die Hebräer diese Benennung von den Babyloniern hätten. Das Wort ist persischen Ursprungs : hemjân, s. Lagarde, reliqu. Jur. eccl. gr. p. XXXVII ges. Abhandlungen S. 39 syr. ܡܢܝܢܐ; chald. ܩܡܝܢܐ, welches stehend in den Targg. für אבנט s. Levy, chald. Wörterbuch S. 201. Im Allgemeinen vgl. auch Haneberg a. a. O. S. 540 not. 325. — Ἀσασρά in antt. III, 10, 6 mit πεντεκοστή gedeutet. Das Wort selbst ist Umschreibung von עֲצָרָה hebr. עֲצָרָה. Ueber diese Benennung des Pfingstfestes s. Winer II, 244. Lightfoot, horae hebraicae p. 691. 692. — Ἀσασρά antt. III, 12, 6 = σάλπιγξ ist Umschreibung von עֲצָרָה. — χορβᾶν antt. IV, 4, 4. δῶρον c. Ap. I, 22 δῶρον θεοῦ. קָרְבָן cf. Grimm, lex. N. T. p. 247. — Μεχωνώθ antt. VIII, 3, 6 = βάσεις cf. LXX 1 Kō. 7, 28. 29. (massoret. Text v. 27) „die Fußgestelle“.

Nichtbiblisch sind die Namen : Σαφά antt. XI, 8, 5 = σκοπή, vgl. den Hügel σκοπός bell. jud. II, 19, 4. — Βεξεθά bell. jud. V, 4, 2 = καινὴ πόλις. Der Name findet sich auch II, 15, 5; aber ibid. 19, 4 unterscheidet Josephus τὴν τε Βεξεθὰν προσαγορευομένην καὶ τὴν Καινὴν

πολιω und V, 5, 8 heisst es ἡ Βεζεθαὶ δὲ λόφος.., πάντων ὑψηλότατος ὄν, μέρει τῆς καινῆς πόλεως προσώκιστο. Diese topographische Unklarheit hat aber keinen Einfluss weiter auf die etymologische, welche auch für sich schon gross genug ist. Das talmudische אקתיל, welches bei Haverkamp II, p. 184 l angeführt wird, kann uns nicht fördern, da es selber der Erklärung bedarf. Beachtenswerth ist die LA. Βηθζαθά bei Tischendorf zu Joh. 5, 2, welche Keim, Geschichte Jesu v. Nazara S. 177 aufgenommen hat. Die Gleichung Βηθζαθά = בית הרתא was ungefähr καινὴ πόλις sein würde, beanstandet Grimm, lex. Nov. Test. p. 69, da kein Beispiel von einer Gleichung ת = ζ sich finde. Indessen da wir bei Josephus ein Beispiel für die Gleichung ט = ζ in מנבטע = μασσαβαζάνης haben (s. o. S. 40), so ist die Sache vielleicht doch nicht ganz von der Hand zu weisen. — Dafs Josephus Βε statt Βηθ schreibt, ist ohne Belang; die Apokope des ת in בית ist im Neuhebräischen häufig s. Levy, neuhebr. Wörterb. I, 214.

Das Imperfectum יקטיל.

Von Franz Prätorius.

Die Herkunft des י nach dem zweiten Radical des activen Causativs ist richtig angegeben bei Stade, hebr. Gramm. § 91. Ich muss indess bemerken, dafs schon lange vor dem Erscheinen von Stade's Buch bereits Philippi die gleiche Ansicht mir brieflich ausgeführt hatte, und ich ersehe jetzt nachträglich aus König, Lehrgebäude I, 210, dafs auch Bickell diese Erklärung gegeben hat¹⁾. Die

[¹⁾ Der Herausgeber hat diese Ansicht bereits 1874 in seiner ersten Vorlesung über hebr. Gramm. vertreten.]

Sache ist also kurz die, daß die Verba י"ע in Folge der nur ihnen eigenthümlichen ursprünglichen inneren Vocal-länge, durch Beibehaltung oder lautgesetzliche Verkürzung derselben ein secundäres Mittel erhalten haben, wenigstens in gewissen Personen einen lautlichen Unterschied zwischen Indicativ und Jussiv Imperf. Hif. festzuhalten, welcher Unterschied ursprünglich durch eine modale Endung oder das Fehlen einer solchen ausgeprägt war. Dieses secundäre Unterscheidungszeichen wurde zunächst als solches voll und ganz¹⁾ auf das Imperfectum Hif. des starken Verbums übertragen, und von diesem Tempus aus verbreitete sich das *î* weiter über das Hifil.

Die Verba י"ע haben dasselbe secundäre Unterscheidungs-mittel, Länge und Kürze des Vocals, aber auch im Imperfectum Qal, und es fragt sich, warum die Sprache dasselbe nicht auch hier auf das starke Verbum übertragen hat. Näheres Zusehen ergiebt indeß leicht, daß die Vorbedingungen zu einer Formenübertragung im Qal lange nicht in so hohem Grade erfüllt waren wie im Hifil. Während im Hifil die alte Imperfectform des starken Verbums, יקטיל, in der beide Modi zusammengefallen waren, nach dem Vorbild von יקטיל nur als Jussiv angesehen werden konnte, so fehlte im Qal zunächst für die sehr zahlreichen Imperfecta mit *ä* wie יקטר jeder solcher Ausgangspunkt des Irrthums, da ein Jussiv Qal יקטיל nicht existirt. Die Imperfecta Qal mit *é* hätten vielleicht durch die geschiedenen Modi der י"ע abgelenkt werden können; doch abgesehen davon, daß das Qal י"ע wahrscheinlich eine ganz secundäre Bildung ist, ist das Imperfectum Qal mit *é* im Hebräischen ganz veraltet und findet sich außer in יתן nur

¹⁾ Wäre die Uebertragung eine weniger vollständige gewesen, so hätte sich durch Beibehaltung der alten Formen für den Jussiv ein bequemes Mittel geboten, auch bei vocalisch anlautenden Flexionsendungen beide Modi äußerlich zu unterscheiden.

bei den nachweislich aus alter Zeit unverändert überkommenen פ"נ und einigen wahrscheinlich gleichfalls sehr alten Bildungen פ"י. Das Imperf. Qal mit ם' endlich, יקטל, wäre das einzige gewesen, welches nach dem Vorbild von יקם sich als Jussiv hätte begreifen lassen und dann nach יקום einen besonderen Indicativ יקטול hätte bilden können. Doch mußte auch hier der Umstand auf die Durchführung der Analogie hemmend wirken, daß יבוש, יבוש u. a. Indicative sein können.

Und so ist es denn beim Imperf. Qal mit ם' auch nur zu schwachen Ansätzen gekommen, einen besonderen Indicativ mit ם' zu bilden. Auf diese Weise erkläre ich die Formen הַשְׁמוּרִים, תַּעֲבוּרֵי, וַיִּשְׁפֹּטוּ, von denen die zwei ersteren den Hauptaccent gewöhnlich auf der Penultima gehabt haben werden (vgl. S. 26; doch s. König, Lehrgeb. I, S. 165 Anm.). Auch wenn man der einen oder der anderen dieser Formen jussivischen Werth beilegen will, so paßt natürlich diese Erklärung; denn wenn die Analogie der י"ע hier ebenso unverändert übertragen ist wie im Hifil, so muß ם' auch in der nunmehr als Jussiv fungirenden alten Form bei Oeffnung der Ultima eintreten. (Vgl. Luzzatto § 387, Gesenius²³ § 47 Anm. 1, Stade § 95 Anm., Ewald⁸ § 193a, Olshausen § 236e, Böttcher § 1005, 4).

Es mag sein, daß diese Imperfectform von den Punktatoren an jenen drei Stellen (Ex. 18, 26, Ruth 2, 8, Prov. 14, 3) wie eine Art pausaler und vorpausaler Form anerkannt worden ist. In anderen Stellen, weiter von der Pausa entfernt, ist diese Imperfectform nicht anerkannt worden und findet sich nur als Ketib erhalten, welches nach obigen Ausführungen zu lesen sein dürfte: וַיִּשְׁקֹלָהּ, Esr. 8, 25, אֶשְׁקֹטָהּ Jes. 18, 4, beidemal mit dem Accent auf der Penultima.

Wenngleich der Imperativ Qal der י"ע jetzt lautet קום, קומי u. s. w., so kann doch kein Zweifel sein, daß er

früher gelautet haben muß קם, קימי u. s. w. Es hat also einst für den Imperativ Qal des starken Verbs קטל auch die directe Analogie der ע"ו vorgelegen, weiter zu flectiren קטול, קטילו, קטולה, — ganz abgesehen von der Analogie des eigenen Jussivs יקטל, תקטולי, יקטילו. Für Spuren dieser secundären Imperativbildung halte ich die vier Formen מלויכה Jud. 9, 8, מלויכי Jud. 9, 12, צרופה Ps. 26, 2, קסומי 1 Sam. 28, 8, welche von den Punktatoren sämmtlich nicht anerkannt sind, wenn schon die beiden ersteren in Vorpausa stehen. (Vgl. Stade § 591 d, Olshausen § 234 ab, König S. 165).

Für eine derartige Infinitivform halte ich das nicht anerkannte vorpausale ררופי Ps. 38, 21 (Olshausen § 160 b a. E.).

Im Perfectum Qal wird die Möglichkeit des Eindringens des û auf die Intransitiva mit ם' beschränkt gewesen sein; doch sind Formen wie קטון für קטן nicht bekannt.

Mit dem û von יקטול, יקטילו, יקטולה hat das û unserer Formen nichts zu thun. Für jene und ähnliche Wörter des Hebräischen und verwandter Sprachen muß ich ungefähr die Erklärung annehmen, welche Dietrich, Abh. z. hebr. Gramm. S. 139f. gegeben und zugleich verworfen hat und welche im Wesentlichen auf Einverleibung herauskommt.

Genesis 48, 7 und die benachbarten Abschnitte.

Von Karl Budde.

Der Herausgeber dieser Zeitschrift hatte die Güte, mir den Aushängebogen seines Aufsatzes „Weitere Bemerkungen zu Micha 4. 5“ (S. 1—16 dieses Heftes) zuzuschicken. Diese Zusendung beantwortend bemerkte ich ihm, daß ich mit seiner Ansicht über Gen. 48, 7 (vgl. S. 6) nicht ganz einverstanden sei. Darin zwar müsse ich ihm zustimmen, daß der Vers von כַּעֲרָךְ an „aus der Feder von R stamme.“ Dagegen hielt ich es für unstatthaft zugleich die ersten Worte desselben aus der Quelle selbst, P. C., herzuleiten. Zugleich theilte ich ihm einen Versuch mit, Sinn und Entstehung des Verses zu erklären. Da derselbe dem Herausgeber d. Z. beachtenswerth erschien, so komme ich gern seiner Aufforderung nach, ihn gleich hier der Oeffentlichkeit zu übergeben. Daß die Anmerkung länger werden würde, als der Text, der sie hervorrief, hatte ich selbst nicht erwartet: möchte der Inhalt den Umfang rechtfertigen!

Capitel 48 handelt von den Reden und Bestimmungen des sterbenden Jacob über Ephraim und Manasse, die Söhne Josephs.

Daß nicht das ganze Capitel aus *einer* Quelle stammt, ist allgemein zugestanden, und es gilt nun zunächst, uns über die Zugehörigkeit seiner einzelnen Theile, abgesehen von V. 7, schlüssig zu machen. Einstimmig lösen alle Kritiker V. 3—6 als der Grundschrift¹⁾ angehörig aus dem

¹⁾ Ich behalte diese Bezeichnung in ihrem rein literärischen Sinne bei, da A, Q, P. C. in der That die schriftstellerische Grundlage des Hexateuchs ist.

Zusammenhang heraus und stellen ihm V. 8—22 gegenüber. Wir könnten uns dabei beruhigen, daß demnach dieses Stück aus JE stammen muß, ohne eine genauere Bestimmung zu treffen, wie Nöldeke und Kayser thun, oder könnten ohne weiteres der Bestimmung von Knobel, Hupfeld, Ewald, Schrader, Wellhausen beipflichten, die das Stück speciell E zuweisen: wenn nicht Dillmann bereits in höchst feinsinniger Weise auf verschiedene Fäden auch in diesem Abschnitte hingewiesen hätte, zugleich aber derart, daß dadurch Störungen in der weiteren Verfolgung unserer Frage für uns entstehen könnten. Dillmann unterscheidet einen älteren, einfacheren Bericht des B (E), dem er v. 8, 9a¹), 10 a. E. (wohl von *קָוִיִּשׁ* an), 11, 15 f., 20 ff. zuweist, und eine Erweiterung des R (des Redactors der Genesis) = 9b, 10 a, ^b, 12—14, 17—19, dazu die Einleitung V. 1, 2, in 1b und 2a mit Benützung von Worten *des B oder A* von R vorausgeschickt. Ich gehe nun zu selbständiger Untersuchung über.

In V. 8 *sieht* Jacob die Söhne Josephs, in V. 10 heißt es, daß Jacobs Augen von Alter schwach waren, daß er nicht sehen konnte; *so bringt Joseph sie nahe zu ihm* und er küßt und herzt sie. Damit ist wohl zu vereinigen, wenn er V. 11 Gott lobt, daß er ihn nun noch den Samen Josephs habe sehen lassen; denn einerseits ist durch das Herzubringen das Hinderniß zum guten Theil beseitigt, andererseits hat das *ראה* in diesem Ausspruch kaum seine ganze sinnliche Kraft. — Dann nimmt Joseph in V. 12 die Kinder wieder von des Vaters Knien und wirft sich selbst vor ihm auf das Angesicht nieder. In starkem Widerspruch damit nimmt Joseph in V. 13 die Knaben bei der Hand und *bringt sie V. 13 erst* (nicht „wieder“) *nahe zu Jacob* (auch *קָוִיִּשׁ*). Das ist eine auf-

¹) So wohl nach dem Folgenden zu berichtigen für „8 f.“

fällige Duplette V. 10 gegenüber. Da aber mit V. 13 der folgende Vers eng zusammenhängt und dieser die Segnung der Kinder einleitet, um derentwillen Joseph nach V. 9 die bereits *von ferne* gesehenen Söhne zu Jacob bringen soll, so gehören V. 8, 9, 13—14 nothwendig zusammen. Die Fortsetzung von V. 14 ist V. 17, wo Joseph den vermeintlichen Irrthum entdeckt und verhüten will, daß nämlich sein Vater die Hände kreuzweis auf die Häupter der Kleinen legt und so dem jüngeren, Ephraim, den besseren Segen zu geben im Begriff ist. Dieser Zusammenhang reicht von V. 17 bis 19. Dagegen bringen V. 15 und 16 schon einen vollständigen Segen, sowohl Josephs als der beiden Söhne, wodurch jede Bemühung Josephs, einen Irrthum zu verhindern, als verspätet erscheint. Das Stück gehört also sicher einem andern Zusammenhang an. Andererseits muß zu V. 17—19 weiter von V. 20 mindestens gehören: *ויברכם ביום ההוא וישם את־אמרים לפני מנשה*. Der so gewonnene Zusammenhang schließt alle Stücke in sich, in denen von dem Vorrang des Jüngeren vor dem Aelteren die Rede ist. Dadurch verlangt er *mindestens seinen Antheil* an V. 1, 2, wo durch die ganz abnorme Anordnung „Manasse und Ephraim“ dies Altersverhältniß vorausgesetzt wird. Zugleich aber erklärt V. 2 den V. 8. Jacob hat nur erfahren, daß sein Sohn Joseph kommt, er richtet sich auf und wendet sich derart, daß er nun auf dem Lager sitzt, ohne Zweifel so, daß die Füße auf dem Boden vor dem Bette stehen, wie denn diese Körperhaltung von V. 13 unbedingt gefordert wird. Durch diese Wendung wird er der Eingetretenen ansichtig und fragt nun, wer die ihm nicht angekündigten Knaben sind. So haben wir den ganz geschlossenen Zusammenhang gewonnen: V. 1 f., 8 f., 13—14, 17—19, 20 mit den angeführten Worten. Die dazwischen liegenden Stücke haben zum größten Theil miteinander gemein eine starke Bevorzugung Josephs vor den Söhnen. In V. 11 steht *er* im Vordergrund, Jacob

sieht in den Söhnen nur eine Erhöhung der ihm durch das Wiedersehen Josephs gewordenen Freude. In V. 12 führt Joseph die Knaben von dem Vater weg und wirft sich selbst vor ihm nieder, ohne Zweifel, um den ihm bestimmten Segen in Empfang zu nehmen, der denn auch in V. 15 ihm angekündigt wird, wenn er auch sich an den Knaben erfüllen soll und stillschweigend deren Adoption einschließt. Endlich in V. 21f. handelt es sich *nur* um Joseph, dem ein Stück des künftigen Landes vorab geschenkt wird. Das letztere Stück nun weist nach Aller Ansicht mit Sicherheit auf E hin. Auf ihn führen auch die von Dillmann und Wellhausen angeführten, gerade in allen diesen letzteren Stücken zu findenden stilistischen Zeichen, wie das häufige אלהים, das ראה V. 11, das נשק und חבק mit ל V. 10, das וישחתו לאפיו ארצה V. 12, das יקרא בהם שמי V. 16, das häufige אה statt des Verbal-suffixes V. 10, 11, 12, 15, 16, 21 (einmal in V. 17), wohl auch (nach Dillmann) Wörter wie פלל V. 11 und רנה V. 16. Andererseits weiß ich in den aufgeführten Stücken des anderen Erzählungsfadens nichts zu finden, was der Abfassung durch J widerspräche; dagegen spricht die geschlossene und klare Erzählung im Ganzen für ihn. Der Gottesname יהוה kommt freilich in dem Stücke nicht vor, אלהים in dem Relativsatze in 9a, der allenfalls Zusatz sein könnte und — in V. 20, wenn nämlich der ganze Vers 20 hierherzuziehen ist. Dillmann sieht in ihm eine ursprünglich an Joseph gerichtete Segensformel aus B (vgl. בכך), die von R auf die Söhne bezogen sei. Das scheint mir bei dem Wortlaut der Formel unmöglich, vielmehr möchte ich nach LXX בכס lesen (das dann etwa dem ישמך mißverständlich angepaßt wäre). Es könnte dann das Stück wohl auch zu den E-Stücken gehören und, ursprünglich Fortsetzung von V. 16, mit geringer Aenderung in V. 20 eingeschoben sein, um den Wortlaut des Segens über die Söhne mitzuthemen. Will man das nicht, so müßte man

allerdings redactionelle Aenderung des יהוה von V. 20 und eventuell des andern in V. 9 in אלהים annehmen, nach dem Gottesnamen der anderen Stücke. Jedenfalls würden auch V. 10—12, 15f., [20 theilweise?], 21 f. ein geschlossenes, hauptsächlich aus Reden bestehendes Stück bilden, zu dem nur die Einleitung fehlt. Dafs gerade diese Reden, an sich so schön und inhaltreich, nicht ausgelassen, sondern in die geschlossene Erzählung eingeschoben wurden, begreift sich leicht; die Einleitung mußte wegfallen, oder es konnten höchstens Trümmer von ihr verwerthet werden. Nun will aber Wellhausen gerade in 48, 1 mit Sicherheit die Hand des E erkennen. Es folgten sich, so sagt er, drei Anfänge derselben Geschichte: 27, 28; 27, 29; 48, 1. Da nun 47, 28 = Q (Grundschrift), 29 = J, so sei 48, 1 = E, was durch die Einleitungsformel יהוה אהרי הדברים האלה bestätigt werde. Die letztere ist schwerlich entscheidend, wenn man bedenkt, wie unsicher das Urtheil über 15, 1 noch bleibt; zudem glaube ich, anders als Wellhausen — was zu beweisen hier nicht der Ort ist — dafs 22, 20 nicht von E, sondern von J herrührt. Doch könnte ja hier immerhin ein Rest der Einleitung des E vorliegen. Ferner braucht 48, 1 keineswegs Duplette zu 47, 29 zu sein; die Stelle enthält gegenüber 47, 29 eine Steigerung. Hier fühlt Jakob, dafs sein Tod nicht mehr fern ist und läßt Joseph rufen, um ihm seinen letzten Wunsch mitzutheilen; dort theilt *man* Joseph mit, dafs (*nun*) sein Vater *erkrankt* sei, d. h. doch wohl, dafs tatsächliche Anzeichen der beginnenden Auflösung sich zeigen, und nun eilt Joseph mit seinen beiden Söhnen zu ihm. Das scheint mir in derselben Quelle recht wohl nebeneinander stehen zu können, zumal der verhandelte Gegenstand in den beiden Stücken so verschieden ist. Aber ein weiteres Zeichen für die Einheit des Verfassers von 48, 1 und 47, 29—31. In 47, 31 ist die מטה Jacobs erwähnt

und anschaulich gezeichnet, wie er sich auf dem Bette bewegt. Demselben Motiv begegnen wir in 48, 2 wieder in höchst bezeichnender Weise, derart daß die מטה zum örtlichen Mittelpunkt nicht nur, sondern zum ursächlichen Vermittler der Vorgänge in V. 8f. u. s. w. wird. Es ist gewiß keine leichte Annahme, daß E und J gleicherweise der מטה Jacobs eine solche Rolle zugewiesen haben, und da 47, 29 ff. sicher von J stammen, so ergibt sich daraus der Schluß auf denselben Verfasser für 48, 1. 2. von neuem ¹⁾).

Ich gebe dies als einen, wie man sieht, in manchen Stücken von den Ansichten Dillmann's abweichenden Versuch, die zwei Schichten von JE in Gen. 48 von einander zu lösen. Der Schwierigkeiten bin ich mir voll- auf bewußt und halte die Sache damit längst nicht für abgethan. Aber das Eine scheint mir bewiesen, daß bloß redactionelle Zuthaten diesen doppelten Faden nicht geschaffen haben können, daß wir es vielmehr hier wie anderwärts in ähnlichen Fällen mit zwei selbständigen Erzählungen zu thun haben, die von dritter Hand, zum Theil sehr gegen ihren eigenen Willen, zu dem Buche JE vereinigt sind, ehe *der Redactor der Genesis* an sein Werk dachte. Und das andere folgt daraus, daß 48, 1. 2 mit den grundschriftlichen Versen 3—6 nichts zu thun haben: dies zu beweisen, würde überdies die eine Thatsache genügen, daß wir in V. 2 Manasse und Ephraim, in V. 5 Ephraim und Manasse parallel mit Ruben und Simeon lesen. V. 2 hängt mit V. 8 auf das genaueste zusammen, die Verse dulden im Grunde kein Wort zwischen sich. Ob in der Grundschrift zwischen 47, 28 und 48, 3 jemals eine besondere Einleitung gestanden hat, ist fraglich. Die Altersangabe kann als Zeitbestimmung = „als sein Leben

¹⁾ Wie dasselbe Motiv sich noch an einer dritten Stelle findet, und was daraus zu schliessen ist, s. unten.

vollendet war“, dienen und dann die Anrede unmittelbar folgen, wie etwa in 27, 46 nach 26, 35.

Wir gehen zu dem grundschriftlichen Stücke über. Die Verse 3—6 enthalten in bündigem Ausdruck die Adoption Ephraim's und Manasse's durch Jacob, der Sache nach also dasselbe, was E in V. 16 enthält. Viel besser würde sich dieser Abschnitt als juristisch scharfe Zusammenfassung der Joseph und seinem Hause ertheilten Vorzüge an das Ende des Capitels anschließen; der Redactor aber, in bekannter Vorliebe für die Grundschrift, giebt derselben auch hier zuerst, gleich nach der von JE dargebotenen Einführung das Wort und unterbricht so den Zusammenhang des anderen Berichtes. Diese Unterbrechung des Zusammenhangs aber wird noch weit auffallender durch den siebenten Vers, der auf einmal auch ein ganz anderes Thema zwischen die beiden Berichte wirft, Tod und Begräbnis der Rahel. Gehen wir von der Voraussetzung aus, daß dieser Vers zu dem ursprünglichen Texte einer der beiden Quellschriften gehöre, denen die vorangehenden und nachfolgenden Verse zugewiesen sind, so muß von JE sofort abgesehen werden, weil eben V. 2 und 8 nicht ein Wort zwischen sich dulden. Ebensowenig aber kann er zu den vorhergehenden Versen der Grundschrift gehören, so vielfach man ihn auch damit in gehörige Verbindung zu setzen versucht hat. Der Text giebt keinerlei anderen Zusammenhang an die Hand, als den thatsächlichen, unleugbaren, daß Rahel die Mutter Josephs, die Großmutter der beiden Adoptirten ist. Wenn also LXX, Sam., Pesch. hinter רחל ein אִמָּךְ ergänzen, so thuen sie damit, was in ihren Kräften steht, der von ihnen schon empfundenen Schwierigkeit abzuhelfen; aber wirklich gebessert ist auch damit nichts. Logisch und psycho-

logisch befriedigt noch am meisten die Erklärung von Delitzsch (Genesis, 4. Aufl. S. 495 f.): „Angesichts Josephs durchzuckt ihn die Erinnerung an die Unvergessliche in starken Schlägen. Es ist, als ob er Joseph an das Grab der Mutter führen und ihm da ein Versprechen abnehmen oder geben wollte. Dafs er Ephraim und Manasse, die auferhalb des Patriarchenhauses in den ägypt. Volksverband hineingebornen, wie seine unmittelbaren Söhne von Rahel ansehen will, geschieht ja zu Ehren der Frühverstorbenen. Der greise, fast erblindete Patriarch unterbricht sich aber selbst. Erst jetzt bemerkt er, dafs er mit Joseph nicht allein ist und fragt: u. s. w.“ Nur ein sich selbst und die Umgebung vergessendes Träumen kann in der That psychologisch diesen Redezusammenhang erklären. Dieser Auffassung steht aber hier einerseits im Wege, dafs die Erzählung V. 8ff. ursprünglich *nicht* mit dem Vorhergehenden zusammenhängt, wie sich aus Josephs Antwort gleich wieder ergibt, und andererseits, dafs dergleichen sentimental-dramatische Malerei in einem Geschichtsbuche überhaupt nicht, am wenigsten aber in der Grundschrift am Platze und zu erwarten ist. Ein anderes innerliches Verhältniß des Verses zu dem Vorhergehenden läfst sich nicht halten. Eine Begründung der Adoption kann darin nicht liegen. Der Grund dafür ist stillschweigend vorausgesetzt: indem Joseph durch Ertheilung zweier Erbportionen der Sache nach zum Erstgeborenen eingesetzt wird (Deut. 21, 17, vgl. 1 Chr. 5, 1 f.), empfängt er den Dank des Vaters für alle Wohlthaten, die er seinem ganzen Hause erwiesen hat. Dazu scheint bei der formellen Adoption in der Grundschrift noch der weitere Grund zu treten — erschlossen aus der Nichtzählung Josephs in der Reihe der Stämme — dafs „Joseph für Jacob verloren war, weil er einem anderen Volke angehörte“¹⁾. Einer

¹⁾ So Tuch zu der Stelle, vgl. auch Delitzsch in den angeführten Worten. Das scheint deutlich in 6a ausgesprochen, wenn es

weiteren Begründung bedarf es nicht. Jede Verweisung auf Rahel, die gemeinsame Mutter Josephs *und* Benjamins, muß jene klaren, auf Joseph allein bezüglichen Gründe abschwächen oder verwischen. Dafs sie früh gestorben sei¹⁾, bei längerem Leben noch mehr Kinder hätte gebären können, für die nun die Adoption der Josephsöhne Ersatz böte²⁾, kann nicht wohl gesagt sein. Die Zeit, in der Rahel an Kindersegen es der älteren Schwester hätte gleichthuen können, liegt nicht hinter der Geburt Benjamins, sondern *vor* der Josephs; das Lieblingsmotiv der langen Unfruchtbarkeit, der späten, spärlichen, aber um so werthvolleren Geburt, das nach Sara und Rebekka sich folgerichtig bei Rahel wiederfindet, würde durch solche Erwägungen schwer geschädigt. Zudem handelt V. 7 nicht von dem Tode Rahel's, sondern *von dem Begräbnifs*, insbesondere dem Begräbnisorte. Auch in der dazu unentbehrlichen Notiz über ihren Tod ist ganz folgerichtig die eigentliche Aussage das „auf dem Wege,“ auf den Begräbnisort hinweisend. Damit ist ausgeschlossen, was Stade vorschlägt (a. a. O.), dafs man bis בְּדַרְכָּהּ den ursprünglichen Text der Grundschrift, von da an Ergänzung des Redactors fände. Es wäre damit aber auch nichts gewonnen, weil das Verlangte, dafs Rahel *früh* gestorben sei, auch dann nicht ausgesagt wäre. Auch der Bau des Satzes verlangt den zweiten Halbvers als unerläßlich, denn eben darum ist das וְאֵי so nachdrücklich in den Anfang gerückt,

heißt, dafs die später geborenen Söhne Joseph gehören sollen. Dem widerspricht 6b, nach welchem sie nicht Joseph, sondern ihren beiden Brüdern, und damit Jacob, gehören. Ist das nur unklarer Ausdruck, oder liegt hier eine falsche redactionelle Epexege zu 6a vor? Dafs keine weiteren Söhne Josephs mehr vorkommen, könnte für letztere Annahme sprechen.

¹⁾ Tuch, Knobel, Delitzsch, Keil.

²⁾ So Reufs (La Bible z. d. St.) für den Fall der richtigen Einordnung des Verses.

weil das וַאֲקַבְרָה die eigentliche Aussage des ganzen Satzes bringt. Daß endlich V. 6 sich zwischen V. 5 und seine Begründung in V. 7 trennend einschieben würde, bildet das letzte Glied in der ganz geschlossenen Kette von Gründen, die es unmöglich machen, den Vers an das Vorhergehende anzuschließen¹⁾.

Ist es nun das Begräbnis, insbesondere der Begräbnisort, von dem hier die Rede ist, so kann die inhaltliche Zugehörigkeit des Stückes nicht zweifelhaft sein, denn von diesem Gegenstande handelt das nächste Stück aus der Grundschrift, das von dem Redactor aufgenommen ist, c. 49, 29 ff. Mit vollem Rechte verweisen also Nöldeke, Dillmann, Reufs unseren Vers in diesen Zusammenhang. Wenn aber Reufs²⁾ meint, man brauche nur anzunehmen, daß auf 48, 3—7 ursprünglich 49, 29 ff. gefolgt sei, „et alors tout s'explique,“ so muß ich doch dagegen Einspruch erheben. Hupfeld³⁾ schon erkannte zwar an, daß sich der Inhalt des Stückes am besten dort anschliesse, fand aber auch da „keine passende Stelle“ dafür, und Nöldeke und Dillmann setzen doch, um V. 7 dort anzuschließen, den Ausfall eines Absatzes von unbestimmtem Umfang und Inhalt voraus. Untersucht man aber über solche ganz allgemeine Annahme hinaus die Möglichkeit des Anschlusses an C. 29, 29 ff., so häufen sich die Schwierigkeiten.

In 48, 3—6 wird Joseph allein angeredet, und wir haben keinerlei Ursache, die Einleitung וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב אֶל-יוֹסֵף nicht zu dem ursprünglichen Texte der Grundschrift zu rechnen. Dagegen richtet sich c. 49, 29 ff. in seinem

¹⁾ Kurz und bündig bemerkt Kayser „Das vorexil. Buch der Urgesch. Israels“ S. 34 : „Was Vers 7 betrifft, so weiß ich denselben an dieser Stelle nicht unterzubringen.“

²⁾ Anm. zu V. 3.

³⁾ Quellen der Gen. S. 36.

ganzen Umfange an alle Jacobssöhne. Für diesen Abschnitt der Rede Jacobs bedarf es also zweifellos einer neuen Einleitungsformel; unmöglich kann die Grundschrift nach 48, 6 bezw. 7 sogleich mit dem **אני נאסף** in 49, 29 fortgefahren haben. Vermuthlich folgte auf 48, 6 eine kurze Formel ganz in der Art von 49, 1a : **ויקרא יעקב בניו אל- (כל) בניו** und dann das **ויצו אותם** von v. 29. Aber selbst, wenn Nöldcke richtig voraussetzte¹⁾, daß 48, 3—6 alle Söhne gegenwärtig denkt und eine kurze Formel dies ursprünglich ausgesagt hätte, wäre eine neue Einleitungsformel zu 49, 29 ff. nicht zu entbehren. Stände nun 48, 7 innerhalb der Grundschrift an der richtigen Stelle, so würde sich zwischen ihn und 49, 29 ff. die Einleitungsformel eines neuen Abschnittes eindrängen, und eine Beziehung des Verses auf das folgende Stück wäre wiederum nur unter der oben erwähnten Annahme der dramatischen Wiedergabe einer unwillkürlichen Gedankenverbindung möglich. Joseph, seine Mutter, ihre letzten Augenblicke, ihr Begräbnis : da besinnt sich Jacob, daß er ja noch einen Wunsch bezüglich *seines* Begräbnisses habe, erwacht aus seinem Sinnen und wendet sich an die Söhne. Die Unmöglichkeit leuchtet ein. Daß aber irgendwelcher denkbare Zusatz hinter V. 7 im Stande sein sollte, diese Schwierigkeit zu heben, vermag ich nicht abzusehen.

Zum anderen spricht gegen diese Beziehung der Gedankengang des Stückes c. 49, 29 ff. Derselbe scheint mir in bester Ordnung zu sein. Von der Thatsache, daß er dem Tode nahe ist²⁾, geht Jacob aus und knüpft daran unmittelbar den Wunsch in der Höhle Machpela begraben

¹⁾ Was ich in Abrede stellen muß.

²⁾ Auch dies **אני נאסף אל-עמי** bezeichnet einen Fortschritt der Zeit und der Handlung, der es unwahrscheinlich macht, daß 48, 3—6 und 49, 29 ff. ohne neue Einleitungsformel in unmittelbarem Zusammenhang gestanden haben.

zu werden. Erst darauf folgt die Begründung dieses Wunsches durch Aufzählung aller Familienglieder, die dort ruhen. Zu diesem dritten Gliede in der Kette gesellt sich inhaltlich der Vers 49, 7, der von dem Begräbnis der Rahel spricht. Er kann deshalb nicht schon dem ersten vorausgeschickt gewesen sein, weil dann die scharfe, bewusste Ordnung der Gedanken empfindlich gestört würde. Man könnte einwenden, daß Jacob gerade durch die von ihm beklagte Regelwidrigkeit in dem Begräbnisse Rahels auf den Wunsch gebracht sei, selbst in dem Erbbegräbnisse bestattet zu werden, obgleich er im Auslande starb. Das wäre denkbar; dann aber würde nicht nur c. 48, 7 anders lauten müssen, sondern vor allen Dingen c. 49, 29. Es müßte dann nicht heißen: „begrabet mich bei meinen Vätern!“ sondern: „begrabet mich *nicht in Aegypten!*“ So aber beginnt das Stück mit schlichter Position und bleibt dabei: daß es jemals anders gewesen, läßt sich durch nichts wahrscheinlich machen. Ich glaube daher behaupten zu können, daß c. 48, 7 im Zusammenhange der Grundschrift niemals zwischen c. 48, 6 und c. 49, 29 gestanden hat.

Von den bisher vorgetragenen Ansichten bliebe nun nur noch die Hupfeld's übrig, der Vers „sei wohl nur eine *Glosse*, die zu dem vorhergehenden Citat aus 35, 9 ff. noch ein neues aus der folgenden Stelle hinzufügte, das vielleicht ein Motiv zu enthalten schien.“ Also eine *müßige, sinnlose Glosse*. Dazu hat der Vers aber zuviel Sinn, und Nöldeke bemerkt gewiß richtig: „jedenfalls war hier absichtlich erwähnt, daß Rahel nicht in dem gemeinsamen Grab der Vorfahren liegt.“ Aber eben als Ausnahme von der Regel gehört der Vers inhaltlich an das Ende der Aufzählung, hinter V. 31, der die in der Höhle Machpela Bestatteten nennt. Und dieselbe Stelle wird ihm angewiesen durch das Verhältniß Rahel's zu der Patriarchen-Familie. Die erste Ausnahme von der Regel des „Begräbnisses bei

den Vätern“ in der Höhle bei Mamre betrifft die jüngste Verstorbene¹⁾ aus der theokratischen Linie. Die Erwähnung dieser Ausnahme ist an sich kaum erlässlich, am wenigsten bei der tabellarischen Vollständigkeit, die wir in der Grundschrift zu finden gewohnt sind; und sie ist möglich erst am Schlusse, also nach V. 31 bezw. 32.

Läfst es sich also erklären, wie der Vers von seiner ursprünglichen Stelle am Ende von 49, 29 ff. an seine jetzige Stelle gerathen ist, so darf die Frage nach Zugehörigkeit und Sinn des Verses — nach der Absicht dessen, der ihn verfaßte — als gelöst betrachtet werden. Und das scheint nicht schwer. Wir nehmen an, C. 48, 7 folgte in dem Texte der Grundschrift ursprünglich auf 49, 32²⁾. Im Bereiche der Capitel 48, 49 setzte sich also der Text der Grundschrift folgendermaßen zusammen: C. 48, 3—6 (kurze Ueberleitung), C. 49, 29—32, C. 48, 7, C. 49, 33. Diesen ganzen Umfang der letzten Verordnungen Jacobs rückte der Erste, der die Grundschrift redactionell mit JE verband, nach 48, 2 ein, nur die Todesnachricht³⁾ löste er davon ab und versparte sie bis zum Schlusse. Dies Verfahren hatte unbedingt die gröfsere Einfachheit für sich; dagegen, dafs die Bestimmung über das Begräbnifs dem Segen über Ephraim und Manasse und dem über die Zwölfe vorausging, war um so weniger etwas einzuwenden, als derselbe Gegenstand bereits in 47, 29—31 zwischen Jacob und Joseph verhandelt war. Ein zweiter Redactor aber nahm vielleicht Anstofs daran, dafs der Segen über Ephraim und Manasse von der Handlung ihrer Adoption durch ein fremdes Stück getrennt war, meinte wohl auch,

¹⁾ Auch abgesehen von 48, 7 bezeugen 46, 6 f., 47, 5 f., dafs auch nach der Grundschrift Rahel bereits vor der Uebersiedelung nach Aegypten gestorben ist.

²⁾ Immer unter der weiteren Annahme, dafs 48, 7 zu dem ursprünglichen Texte der Grundschrift gehört.

³⁾ S. darüber das Weitere unten.

dafs jener Segen nur die Anwesenheit Josephs und seiner Söhne voraussetze und erst mit C. 49 die Stücke begännen, die an alle Söhne sich richteten; zudem schien dem Inhalte nach — ohne Berücksichtigung von 47, 29—31 — das Stück über das Begräbnifs am besten unmittelbar vor dem Tode zu stehen. So kam er zu dem Entschlusse, dieses Stück aus dem Zusammenhang des C. 48 herauszunehmen und hinter dem Segen in engstem Anschlusse an den Tod Jacobs wieder einzusetzen. Bei diesem Verfahren aber blieb der letzte Vers des Stückes, unser Vers C. 48, 7, an seiner Stelle zurück und wurde so von C. 48, 6 und 48, 8 eingeschlossen. *Rein mechanisch* ist auf diese Weise die verlangte Erklärung gegeben; es fragt sich nur noch, was der Grund für die Nichtübernahme unseres Verses mag gewesen sein. Möglich ist ein bloßes Versehen jenes Redactors. V. 32 mit seiner nachdrücklichen Wiederholung des Höhlenmotivs schien das Stück abzuschließen, das  einen neuen Gegenstand anzukündigen: und so war der Fehler gemacht. Aber immerhin setzt das eine Nachlässigkeit des Urhebers jener Versetzung voraus, welche mit einem gewissen Gewichte gegen die Annahme derselben in die Wagschale fallen würde. Auch an bewusste Zurücklassung des Verses läßt sich denken. Die Todesnachricht schien sich an ihn weniger gut anzuschließen, da er eine Einzelheit aus dem Leben Jacobs erzählte, die nicht in directem, sondern nur in gegensätzlichem Zusammenhange mit seinem letzten Befehle stand und den Nachdruck, mit dem er gegeben war, abschwächen konnte. Das galt umsomehr, als V. 32 sich störend zwischen ihn und seinen ergänzenden Gegensatz, V. 31, eindrängte, so dafs der Zusammenhang sich ohnehin nicht leicht ergab. Andererseits redete der Vers von Rahel, der Mutter Josephs, der Großmutter seiner Söhne, und schien deshalb nicht in den weiteren Kreis sämtlicher Söhne, sondern in den kleineren, auserlesenen zu gehören, an den 48, 3—6, 8 ff. sich

richtete. Eine inhaltliche Beziehung des Verses zu diesen Stücken mag jenem Redactor ebenso gut eingeleuchtet haben, wie noch vielen Exegeten. So liefs er denn den Vers stehen, wo er stand, mit gutem Bedacht und gutem Gewissen. Diese Erwägungen lassen dem vorausgesetzten Redactor reichlich soviel vernünftige Ueberlegung, als zu der Vornahme jener ganzen Versetzung und der übrigens dadurch etwa nöthig gewordenen Eingriffe und Aenderungen erforderlich ist. Es ist daher durchaus möglich, dafs solche Eingriffe vorliegen, an allen Uebergangsstellen im folgenden Capitel, d. i. in V. 1, V. 28, 29, V. 33. Die Ueberleitung der Anrede zu allen Söhnen hin, wie sie in der Grundschrift stand, mußte wegfallen, *vielleicht* — ich wage das nicht zu entscheiden — in 49, 1 dafür eine leichte Aenderung an dem Texte erster Redaction vorgenommen werden ¹⁾. Vor allem aber galt es, den Tod Jacobs geschickt mit 49, 29—32 in Verbindung zu bringen.

Darauf werde ich besonders eingehen müssen, weil man dem V. 33 ohnehin vielleicht Bedenken gegen meine Annahme über die erste Redaction entnehmen könnte, und ich im Gegentheil einen weiteren Grund für dieselbe darin nachweisen möchte. Man könnte sagen: V. 33 ist zugestandenermassen ganz grundschriftlich ²⁾. Hatte nun der erste Redactor das grofse Stück über Adoption und Begräbnifs zusammenhängend aufgenommen und gab dann noch eine Strecke weit der anderen Quelle das Wort, warum liefs er dann nicht die letztere auch den Tod Jacobs berichten, der ja zwischen 49, 27 und 50, 1 stehen mußte, und zwar aller Wahrscheinlichkeit nach mit ganz kurzen Worten. Warum die durch ebenso kurze aus der Grundschrift geflissentlich verdrängen? Spricht das nicht dafür,

¹⁾ Schrader weist 49, 1a der Grundschrift zu.

²⁾ Vgl. z. B. Kayser S. 34.

dafs die Todesnachricht von Anfang an im Zusammenhang mit einem anderen grundschriftlichen Stücke in den Text der Genesis eingefügt war? Ich selbst würde darin eine Schwierigkeit sehen, wenn wirklich V. 33 in seinem ganzen Umfange grundschriftlich wäre. Das aber muß ich leugnen. Nur dem Sprachgebrauch der Grundschrift gehören an die Worte : *ויגוע ויאסף אל-עמיו*. Aber schon dabei fehlt das *וימה*, das wir bei Abraham, Ismael und Isaak, an den drei einzigen vergleichbaren Stellen (25, 8. 17. 35, 29) regelmäfsig finden. Spricht schon das nicht für unversehrten grundschriftlichen Zusammenhang, so gehören die vorhergehenden Worte : *ויאסף רגליו אל-המטה* sicher der anderen Quelle. Denn diese Worte nehmen ausdrücklich auf, was in 48, 2 gesagt war¹⁾. Um mit Joseph, dessen Ankunft ihm gemeldet ist, zu reden, hat Jacob seine Kräfte zusammengenommen und sich auf das Bette gesetzt (*וישב על-המטה*)²⁾. In dieser Haltung hat er Joseph angedreht, die Knaben gesegnet, dann den Segen über alle seine Söhne ausgesprochen. Nun hat er alles, was ihm oblag, erfüllt; es bleibt ihm nichts mehr zu thun als sich zum Sterben niederzulegen. Das thut er, indem er *die Füfse auf das Bette zurückzieht*. Somit gehört dieses Sätzchen zu derselben Quelle wie 48, 1. 2 und damit zu JE, wahrscheinlich J, wie oben nachgewiesen wurde. Das Wort *מטה* kommt zudem im Hexateuch sonst nur noch einmal, Ex. 7, 28, ebenfalls bei JE, vor. Und endlich ist an sich ein so eigenthümlicher, feiner Zug zur Kennzeichnung der Situation in der Grundschrift durchaus nicht zu erwarten, vor allem nicht bei einer für das eigentliche Gerüste ihrer geschichtlichen Uebersicht so wichtigen Thatsache wie der Tod des Patriarchen es ist. Demnach ist mindestens zu schliesen, dafs in die kurze Nachricht der

¹⁾ Nach Dillmann von R und darnach von ihm hier eingefügt.

²⁾ S. dazu oben.

Grundschrift über Jacobs Tod jehovistisches Gut eingefügt ist, eine höchst auffallende Erscheinung. Denn es ist gewifs nicht leicht, dem Redactor der Genesis so viel Ueberlegung und Sorgfalt zuzuschreiben, dafs er es für nöthig erachtet, das Sitzen Jacobs auf seinem Lager eigens nach JE vor dem Tode wieder ungeschehen zu machen. Viel näher liegt da die Annahme, dafs der Todesnachricht in der ursprünglichen Redaction ein langes Stück aus JE, 48, 8 bis 49, 27 unmittelbar voraufging und mit der Schlufsformel der letzten Rede Jacobs auch die Todesnachricht in ihren Grundzügen aus JE beibehalten, daneben nur durch Einsetzung der feierlichen Ausdrücke der Grundschrift auch dieser ihr Recht gelassen wurde. Hätte dagegen ursprünglich ein grundschriftliches Stück den Schlufs gebildet, so wäre es R schwerlich eingefallen, die Todesnachricht aus JE zu ergänzen: er hätte dessen Wortlaut, wie anderwärts, einfach gestrichen. Und nun erklärt sich auch das Fehlen des **וימת**. Das Wort wird da gestanden haben als schlichter, einziger Ausdruck für den Tod¹⁾; aber gerade in dem bewufsten Streben, hierin den Ausdruck von JE durch den feierlichen der Grundschrift zu *ersetzen*, mag R es gestrichen haben, ohne zu bedenken, dafs damit *auch die beabsichtigte* Formel unvollständig wurde.

Aber ein Umstand steht allen diesen Vermuthungen noch im Wege. Das erste Sätzchen des Verses, **ויכל יעקב לצוה את־בניו**, schliesst die Anknüpfung an den Segen, das Stück aus JE, geradezu aus und verlangt dafür die vorliegende an V. 29—32 mit dem eröffnenden **ויצו**. Das ist richtig. Aber gerade dieses Sätzchen mufs Bedenken erregen. Denn es dürfte sich nicht eine einzige Stelle finden, wo **צוה** so abstract „befehlen“, gleichsam „sich mit Befehlgeben beschäftigen“ bedeutet, wie hier: „als Jacob mit

¹⁾ Vgl. 50, 26; 35, 8. 19.

Befehlgeben an seine Söhne fertig war¹⁾“. Ferner sind gerade die gefissentliche Beziehung auf das ויצו in v. 29, und das ויכל mit allgemeinem Object nach nur *einem* eigentlichen Befehl, der gegeben ist, höchst bedenkliche Zeichen. An sich könnte צוה ja von jedem beliebigen Inhalt stehen, der jemandem ausdrücklich ans Herz gelegt ist, das aber wird hier eben durch V. 29 unmöglich. Deshalb glaube ich weder, daß ויכל und לצוה hier ursprünglich zusammengehören, noch daß das צוה so absolut gebraucht einem ursprünglichen Texte angehört; vielmehr muß ich in dem letzteren eine Correctur sehen. Eine solche Correctur wäre aber nicht nöthig gewesen, wenn V. 33 von Anfang an auf V. 29 ff. gefolgt wäre, da dann der einheitliche Verfasser auch für gesunden Anschluß würde gesorgt haben. Es folgt daraus also wiederum, daß früher ein anderes Stück vorherging, und das kann nur der Segen Jacobs aus JE gewesen sein. Für die Wendung ויכל ל' וי' als grundschriftlich kann man sich freilich auf 17, 22 berufen; für unsere Stelle aber scheint mir besonders nahezuliegen Deut. 32, 45 : ויכל משה לדבר את-כל- : הדברים האלה אל-כל-ישראל: . Der Zusammenhang ist dort ein dem unsrigen nahe verwandter. Das dichterische Stück, auf dessen Abschluß V. 45 nothwendig bezogen werden muß, ist ebenfalls JE entnommen, und ich halte es mit Knobel — mutatis mutandis — für viel wahrscheinlicher, daß diese Worte noch dem Rahmen des Liedes aus JE angehören, als daß schon damit der Deuteronomiker bzw. ein Deuteronomist beginnt. Erst in V. 46 läßt sich der deutlich vernehmen. Doch wird auch, wer darüber anderer Ansicht ist, die sachliche Parallele nicht zurück-

¹⁾ Selbst nicht Ps. 33, 9. 148, 5, wo das folgende Verbum deutlich sein Subject aus dem latenten Object des צוה entnimmt. Dagegen vgl. den verschiedenen Ausdruck in ähnlichen Fällen, z. B. Lev. 7, 38 b. 2 Sam. 18, 5 b.

weisen und in dem ויכל keine Schwierigkeit gegen JE erkennen. Hätte nun aber der Satz, nur mit anderen Namen des Redners und der Angeredeten, ebenso gelautet wie Deut. 32, 45, so würde wol kein Redactor etwas daran geändert haben. Denn ein „Reden aller dieser Worte“ konnte er sich ruhig gefallen lassen : dem ordnete sich auch sein „Befehl“ aufs beste ein. Wir müssen daher einen geradezu störenden Gegenstand des ויכל voraussetzen, und der kann kein anderer gewesen sein als *der Segen* v. 1—27. Die einfachste mögliche Form dieses abschließenden Verses bei JE wäre dann : ויכל יעקב לְבָרַךְ : אֶת-בְּנָיו וְיִאסֶף וְג'. Man wird zugeben, daß dann ein Redactor, der hinter dem Segen noch den Auftrag Jacobs über sein Begräbnis einschob, ändern *mußte*, und daß er nicht einfacher ändern *konnte*, als indem er statt לְבָרַךְ einsetzte : לְצוֹת. Damit konnte er sich begnügen, wenn bei JE zwischen diesem abschließenden Verse und v. 27 noch ein anderer stand, der auf den Segen zurückwies, d. h. wenn v. 28 ganz oder in einer früheren Gestalt ebenfalls aus JE stammt. Fand er ihn nicht vor, so mußte er das in v. 33 gestrichene לְבָרַךְ durch eine abschließende Formel zu v. 1—27 ersetzen, und v. 28 ist dann von diesem zweiten Redactor geschaffen worden. An sich halte ich dies letztere angesichts der Breite des Ausdrucks und besonders des störenden ersten Versgliedes für wahrscheinlich; nur möchte ich annehmen, daß er mehr als ein bloßes לְבָרַךְ in v. 33 vorfand und benutzte. Wie, wenn der Text in JE gelautet hätte : ויכל י' לְבָרַךְ : אֶת בְּנָיו אִישׁ כְּכַרְכְּתוֹ. Es wäre dann die Abschlufsformel vollständig und dem angenommenen Redactor Material genug geliefert, um, allerdings keineswegs geschickt, den V. 28 daraus herzustellen. Auch so noch würde der jetzige Bestand von 33 a die einfachste denkbare Aenderung darstellen, und damit das so störend unvollständige לְצוֹת sich genügend erklären.

Es ist danach also die Todesnachricht als solche aus JE gegeben und nur an zwei Stellen redactionell der Grundschrift angepaßt. Von diesen zwei Aenderungen wird die erste, die Einsetzung der grundschriftlichen Formel für den Tod, von dem *ersten* Redactor der Genesis nach dem Texte der Grundschrift vollzogen sein, die zweite von demjenigen *späteren* Ueberarbeiter, der 49, 29 ff. an seine jetzige Stelle versetzte, nicht nach dem Texte der Grundschrift, sondern nach dem durch sein eigenes Eingreifen erst geschaffenen Bedürfnis¹⁾.

Ich fasse das Ergebniss noch einmal zusammen, indem ich rückwärts diejenigen Textesgestalten der Genesis oder ihrer Quellen aufzähle, die sich als der jetzigen vorausgehend mit *Wahrscheinlichkeit* ergeben haben.

1) Der Genesis-Text des ersten Redactors. Gen. 48, 1. 2; 3—6; [eine Ueberleitung zu allen Söhnen, ähnlich

¹⁾ Nur nebenbei erwähne ich, dafs der Text von 49, 29—32 selbst für die Grundschrift etwas zu gedehnt ist. Es ist da schwer, einen bestimmten Ausspruch zu thun; doch neige ich zu der schon von Olshausen und Delitzsch vertretenen Ansicht, dafs 30 b Glosse ist. Ich nehme dann an, dafs der Satz zur Auffüllung wörtlich aus der benachbarten Stelle 50, 13, wo er ursprünglich ist, herübergenommen wurde, mit Auslassung des bereits Gegebenen. Aber auch v. 29 mit seinem dreimaligen אִשָּׁר macht nicht den Eindruck der Unverschrtheit: auch da scheint der zweite Halbvers demselben Bedürfnis der Auffüllung seinen Ursprung zu verdanken. Ich vermuthe für 29 b, 30 a den Wortlaut: אֶל-מַעֲרַת שְׂדֵה הַמַּכְפֵּלָה אִשָּׁר-עַל-פְּנֵי מַמְרָא כַּאֲרֵץ כְּנָעַן (vgl. 23, 19; 50, 13), das zweite אִשָּׁר בְּשָׂדֵה ist wahrscheinlich nach dem ersten unabsichtlich gebildet. V. 32 halte ich gerade wegen seines Nachhinkens mit der wichtigen Thatsache des käuflichen Erwerbes für echt; er würde gewifs nicht hinzugefügt sein, wenn 30 b ursprünglich wäre; während die Hinzufügung von 30 b wegen der Unvollständigkeit und Unbestimmtheit von V. 32 noch wünschenswerth erscheinen konnte. Immerhin sind dies nur Vorschläge, die ich nicht mit voller Bestimmtheit vertreten möchte; doch handelt es sich hier um ein solches Internum der Grundschrift, dafs für unsere Frage sehr wenig darauf ankommt.

49, 1 a]; 49, 29—32; 48, 7; 48, 8—22; 49, 1—27; 49, 33 in der oben ermittelten Gestalt, nämlich mit Hinweisung auf den Segen.

2) Der Text von JE. Gen. 48, 1. 2; 8—22; 49, 1—27; 49, 33 in der unter 1) angedeuteten Gestalt, zugleich aber mit dem einfachen **וימת** für den Tod.

3) Der Text der Grundschrift. Darin kann sich 48, 3 unmittelbar, ohne jede Ueberleitung an die Angabe der Dauer von Jacobs Aufenthalt in Aegypten und der Gesamtdauer seines Lebens in 47, 28 anschließen; doch kann auch ein kurzer Satz zur Einleitung zu Gunsten von 48, 1. 2 weggefallen sein. Es folgen 48, 3—6; [eine kurze Ueberleitung]; 49, 29—32; 48, 7; endlich die Todesnachricht, von der nur das **וינזע ויאסף אל-עמיו** sich erhalten hat. Klar ist, daß daran sogleich 50, 12. 13 sich anschloß.

Nun aber muß ich für 3) den Vorbehalt ins Gedächtnis rufen, der oben bereits gemacht wurde: *falls 48, 7 dem ursprünglichen Texte der Grundschrift angehört*. Ich selbst bin nicht dieser Ansicht und werde das begründen müssen; aber es wäre möglich, daß Leser, die dem Folgenden nicht beistimmen können, bis hierher doch mitgehen. Deshalb habe ich auch dies Resultat unter 3) formulirt und betone, was schon aus den bisherigen Ausführungen sich ergibt, daß dasselbe von dem kritischen Urtheil über V. 7, für sich genommen, völlig unabhängig ist.

Unser Vers ist nicht ursprünglicher Bestandtheil der Grundschrift. So urtheilen auch Hupfeld und Schrader; Wellhausen deutet nur die Möglichkeit des Zweifels an, Stade hält (s. oben S. 6) den Vers nur bis **בְּרִרְךָ** für ursprünglich. Der Grund für dies Urtheil liegt vor allem in der Vergleichung von 35, 16—19 (insbesondere 16 und 19). Um das Verhältniß ganz deutlich zu machen, stelle ich die Texte, soweit nöthig, nebeneinander. Die nicht übereinstimmenden Worte schliesse ich in Klammern ein.

Gen. 48, 7.

[ואני בכאי מפדן] מטה [עלי]
 רחל [בארץ כנען בדרך] כעוד
 כברת-ארץ לבוא אפרתה
 ואקברה [שם] בדרך
 אפרתה הוא בית לחם :

Gen. 35, 16 a. 19.

16a [ויסעו מבית אל]
 ויהי-עוד
 כברת-הארץ לבוא אפרתה
 19 והמת רחל ותקבר בדרך
 אפרתה הוא בית לחם :

Man sieht, die Uebereinstimmung ist eine vollständige, nicht nur dem Inhalt, sondern auch der Form nach; sogar die Reihenfolge ist in den beiden Hauptabsätzen völlig gleich, nur dafs die Todesnachricht selbst mit ihren zwei Worten in der Grundschrift voransteht. Das ist natürlich nothwendig, denn von der Geburt Benjamin's, wofür 35, 16 a die Ortsbestimmung giebt, wird in 48, 7 nichts erwähnt. Was die Grundschrift mehr hat, erklärt sich zum grössten Theile daraus, dafs die Nachricht bei ihr abgerissen steht, daher örtlich und zeitlich erst untergebracht werden mufs, während dasselbe in c. 35 im Zusammenhange bereits berichtet war (vgl. 35, 6; 35, 9). Das *בדרך* und *שם* sind durch den Gegensatz gegeben: *auf der Reise* gestorben und *dort* begraben. Das *ואני* endlich ist oben erklärt, als bedingt durch die Hauptaussage *ואקברה*, und das *עלי* dadurch nothwendig geworden, um das Subject *אני* in suspenso zu halten. Es fragt sich nun vor allen Dingen, ob in einer der beiden Stellen die so völlig gleichen Absätze etwa derart dem Satzbau eingeordnet sind, dafs sie sich nicht völlig fügen und daraus auf Entlehnung aus der anderen geschlossen werden könnte. Das ist jedenfalls in c. 35 nicht der Fall. Die Erzählung ist dort so klar und gut wie möglich: Aufbruch von Bethel, Zeit des Gebärens für Rahel eine Strecke von Ephrat, schwere Geburt, Benennung noch im Sterben, Tod, Begräbnifs an der Landstrafse, Grabmal, das noch heute bekannt. Dagegen hätte für 48, 7 mit genau demselben Stoff ganz anders verfahren werden sollen. Das voraus-

gestellte וְאֲנִי leitet nothwendig wenigstens einen Augenblick irre : nicht Jacob, sondern die Begrabenen sind das logische Subject des vorangegangenen Abschnittes. Danach hätte der Satz in richtigem, ursprünglichem Anschluß an 49, 32 (31) *etwa* so lauten müssen : וְרַחֵל קְבֵרָתִי אִתָּהּ בְּדֶרֶךְ אֶפְרַת הוּא בֵּית לֶחֶם בְּעוֹר כְּבֵרֶת-אֶרֶץ לְבוֹא אֶפְרַתָּה כִּי מֵתָה [עָלַי] שֵׁם בְּרַךְ בְּבֹאֵי מִפְּדֹן. Hätte der Verfasser so geschrieben, so wäre wohl nie die Frage laut geworden, was der Vers eigentlich solle, weil kein Bearbeiter bei der Versetzung der vorhergehenden Verse ihn hätte übersehen oder stehen lassen können. Wenn aber der Vers aus 35, 16—19 entlehnt ist, so mußte zu solch verständiger Fassung Rahel von ihrem Prädicate getrennt, das Begraben vor das Sterben, die zweite Ortsbestimmung vor die erste gerückt und das Sterben in einem abhängigen Satze untergebracht werden. Wer aber einmal unselbständig ist, der macht sich nicht leicht soweit selbständig; darum ist mir diese Satzbildung einer der stärksten Beweise gegen die Ursprünglichkeit von Gen. 48, 7.

Wir haben damit die Frage schon vorläufig entschieden, zu deren näherer Untersuchung ich nun übergehe. Aus welcher Quelle stammt die Parallelstelle in c. 35? ¹⁾ Es darf heutzutage als allgemein zugestanden gelten, daß 35, 1—8 mit Ausnahme eines Theiles von v. 6 ²⁾ aus JE stammen, v. 9—15 aus der Grundschrift ³⁾, 16—22 a der Hauptsache nach aus JE. Alle Welt würde sagen : ganz aus JE; *nur* der Umstand, daß 48, 7, im Zusammenhang der Grundschrift, in der oben gezeigten Weise mit den Angaben dieser Verse übereinstimmt, veranlaßt Nöldke

¹⁾ Ich frage hier nur nach JE und Grundschrift.

²⁾ Für R schneide ich heraus : לֹוּה אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנַעַן הוּא und nehme an, daß R sie aus v. 9, wo sie als בְּלֹוּ אֲשֶׁר בְּאֶרֶץ כְּנַעַן standen, hier eingesetzt hat. Vgl. c. 48, 3.

³⁾ Vielleicht mit Eingriffen und Zusätzen von R.

und Dillmann¹⁾ 16 a, 19 f. der Grundschrift zuzuweisen. Oder vielmehr Dillmann 16 a nur von ירהי an, vielleicht um den Zusammenhang in JE zwischen v. 8 und 16 b herzustellen. Denn natürlich ist Rahel nicht am Grabe der Debora gestorben. Aber einen Zusammenhang in JE zu suchen, wenn man jene Stücke herausschneidet, ist ohnehin vergebliche Mühe. „Sie brachen von Beth-el auf, da gebar Rahel.“ Wo? Entweder auf dem Wege, dann muß der Ort angegeben werden; oder im Augenblick des Aufbruches, dann war es in Bethel, und das mußte gesagt werden. Dann durfte es auch in v. 21 nicht heißen מהלאה, sondern מבית אל. Und in v. 18 heißt es: „Da aber die Seele aus ihr ging, daß sie starb, da nannte sie ihn Ben-oni, sein Vater aber nannte ihn Benjamin.“ Und dann soll es weiter heißen: „Israel aber brach auf u. s. w.“? So kann die Erzählung niemals gelautet haben, denn unmöglich kann Jacob seine Frau sterben und liegen lassen, ohne nur für das Begräbnis Sorge zu tragen. Es fehlt gerade das, was in v. 19 berichtet ist. Damit ist die Annahme, daß hier R Angaben der Grundschrift in den Zusammenhang von JE eingeschoben habe, als unmöglich erwiesen. Nöldeke äußert sich über das Verhältniß der aus der Grundschrift stammenden Stücke zu dem übrigen nicht näher; dagegen scheint Dillmann eben durch jene Beobachtungen zu der näheren Bestimmung geführt zu sein, daß C hier nur „zum Theil unter Benützung einer Angabe des A, über das Grab der Rahel erzähle.“ Diese Annahme ist, auch bei der abstracten Möglichkeit, die Dillmann durch seine Zeitbestimmung der Quellen gewinnt, gewiß eine aufsergewöhnlich gewagte, da sie die directe Benutzung der dem C vorliegenden Schrift in sich schließt. Aber, selbst abgesehen davon, ist sie höchst unwahrscheinlich, denn JE weiß mehr von der Sache als der

¹⁾ Knobel darf ich als veraltet übergehen.

Verfasser der Grundschrift. Er weiß, daß Rahel *über der Geburt Benjamin's* gestorben ist; der Verfasser der Grundschrift — wie auch Dillmann und Nöldke erklären — läßt Benjamin nach v. 24. 26 in Paddan-Aram geboren werden. JE reiht diese Geburtsgeschichte in diesen Zusammenhang ein, und sollte den Ort dafür und für Rahel's Tod aus einer anderen Schrift entlehnen müssen, die Benjamin in Paddan-Aram zur Welt kommen läßt? JE weiß sogar von dem Tode Debora's, der Amme Rebekka's, zu erzählen, weiß ihr Grab und giebt als ihr Wahrzeichen den כְּבוֹת אֵלוֹן (v. 8), und er sollte Grab und Denksäule der Rahel nicht selber wissen? Man darf sagen, daß Nöldke und Dillmann a potiori genöthigt wären, auch v. 8 der Grundschrift zuzuschreiben. Dazu müssen sie die Maççeba in v. 20 in den Kauf nehmen, die man mit v. 14 dürftig entschuldigen kann, die aber in der Grundschrift ebenso störend, wie bei JE (28, 18. 22; 31, 45; 33, 20) natürlich und leicht ist. — Es wird nach dem Angeführten weiterer Beweise kaum mehr bedürfen, um die Unnatürlichkeit der Annahme darzuthun; es ist aber auch sehr schwer, für diesen Standpunkt noch fernere zu finden. Denn wenn man anführen wollte, daß die Grundschrift bei Isaak und Ismael von der Begräbnisstelle nichts sagt, daß sie des Todes der Rebekka und Lea gar nicht erwähnt, so könnte man antworten, daß diese Stellen von R weggelassen seien; auch mit dem Sprachgebrauch ist nichts auszurichten, denn wenn J oder E die Grundschrift unmittelbar können ausgeschrieben haben, so konnten sie auch eigenes dazu thun, und in den durch 48, 7 für die Grundschrift verbürgten Wörtern finden sich fast nur Eigennamen. Das כְּבוֹת-[ה] אֵרוֹן wird durch die einzige Stelle, wo es sich noch findet, 2 Kön. 5, 19 wohl JE näher gerückt als der Grundschrift, kann aber nicht beweisen.

Ist man wie ich anderer Ansicht über das Alter der Quellen, oder denkt man sich auch nur die directe Be-

nutzung der Grundschrift durch J oder E hinweg, so ist die Frage entschieden. Es bliebe dann nur noch die eine Möglichkeit, daß R die Ortsangaben in JE, die vorhanden gewesen sein *müssen*, ohne weiteres durch die, *anders lautenden*, der Grundschrift in c. 48, 7 ersetzt habe, und das wird nicht leicht jemand annehmen wollen, schon darum nicht, weil 48, 7 keine ursprüngliche Fassung bietet, wie oben bewiesen ist.

Durch letzteren Umstand wird auch die Annahme sehr erschwert, daß der Verf. der Grundschrift selbst die Angaben aus c. 35, 16—19 entlehnt habe. Nicht minder steht dem c. 49, 32 im Wege, falls er nämlich, wie oben angenommen, zum ursprünglichen Text gehört. In dem letzteren hätte die Ausnahme in Rahel's Person sogleich auf V. 31 folgen müssen, um Wirkung zu thun. Endlich entscheidet gegen diese Annahme (wie auch gegen die Stade's -- neben den oben ausgeführten Gründen —) das מפרן. Die Weglassung von ארם ist unerhört und unmöglich; daß LXX, Syr., Sam. es wieder eingesetzt haben, selbstverständlich. Dillmann's Vermuthung eines bloßen Abschreibefehlers wäre im Nothfall zulässig, wenn es sich um eine vollkommen gesicherte Stelle handelte; nun aber wird auch dies zum Merkmal des schöpferischen Abschreibers, des Redactors, der den Vers aus 35, 6. 9. 16. 19 mühsam und flüchtig zusammengesetzt hat.

Werden wir so von allen Seiten genöthigt, c. 48, 7 der Redaction, keiner Quelle, zuzuweisen, so bedarf es nur noch des Grundes für seine Entstehung, um alle Schwierigkeiten mit einem Schlage zu beseitigen. Der scheint leicht zu finden. Fehlte der Vers, so waren Jacobs Angaben in V. 31 unvollständig: es fehlte eine Hauptperson, Rahel, und der Grund dafür mußte angegeben werden. Aber damit scheint zu viel und folglich nichts bewiesen zu sein. Ist der Vers als Ergänzung des V. 31 *nothwendig*, so mußte ihn schon der erste Verfasser schreiben, oder

mit anderen Worten : derjenige, der (nach V. 31) wufste, daß Rahel *nicht* in der Höhle Machpela ruhte, mußte auch wissen und demzufolge mittheilen, *wo* sie denn begraben war. Ich vermag mich dieser Folgerung nicht zu entziehen. Da aber die Mittheilung über Rahel's Begräbnisort nicht von dem ursprünglichen Verfasser herrühren kann, so schliesse ich rückwärts, daß der ursprüngliche Verfasser der Grundschrift ebensowenig mitgetheilt hat, daß Rahel *nicht* in der Höhle Machpela begraben sei. Das heißt wieder mit anderen Worten : Der ursprüngliche Verfasser der Grundschrift liefs Rahel so gut wie Lea in der Erbgruft der theokratischen Familie bestattet sein. Sein Text wird zu Ende von c. 49, 31 gelautet haben : וְשָׁמָּה קָבְרָתִי אֶת־לֵאָה וְאֶת־רָחֵל.

Eine so weite Ausdehnung positiver Kritik wird manchem sehr gewagt vorkommen. Sie ist es hier viel weniger als sie es auf den ersten Blick scheint. Die positive Nachricht über Rahel's Begräbnis hängt unlöslich zusammen mit der über die Geburt Benjamin's, ja *wir* verdanken sie der letzteren wohl ebenso, wie *sie* nur diesem Zusammenhang ihre Wirkung, ihren gemüthlichen Werth verdankt. Nun aber weiß der Verfasser der Grundschrift nichts von Benjamin's Geburt auf der Rückreise, in Kanaan. Sie läfst ihn (C. 35, 24. 26) in Mesopotamien geboren sein, wie die anderen Söhne Jacobs. Wie kann er denn von Rahel's Tod auf der Reise erzählen, der nur aus der schweren Geburt sich erklärt? Soll er ihr irgend welche acute Krankheit zustofsen lassen, daß er sie nicht in ausreichendem Alter, wenn auch nicht in dem ungewöhnlich gesegneten der Patriarchen selbst, lebenssatt in der Heimath sterben läfst? Oder hat er wirklich Lea so bevorzugt, daß er nur ihr das Begräbnis in der Erbgruft gönnte? Diese Bevorzugung schliesst N ö l d e k e (S. 28 f.) eben *nur* aus 49, 31; aber 48, 3 ff. will dazu schlecht stimmen, und wo wäre der Grund für ein solches Verfahren zu finden,

das weniger eine Bevorzugung Lea's als geradezu eine *Entehrung* Rahel's enthielte. Und wenn, was meiner Ansicht nach nicht ausgeschlossen werden kann, der Verf. der Grundschrift die Erzählung von JE in 35, 16 ff. gekannt hätte : sollte er sich mehr gescheut haben, der Nachricht von dem Begräbnis Rahel's zu widersprechen, als dem von der Geburt Benjamin's? Ganz im Gegentheil : die Einhaltung des Schema's war bei einem solchen Cardinalpunkt, wie es von c. 23 an das Erbbegräbnis in Kanaan ist, von viel größerer Wichtigkeit, als bei der Geburt der Söhne in Mesopotamien. Schematisch gleichförmige Anordnung aber ist überall das eigentliche Merkmal der grundschriftlichen Erzählung. Isaak und Ismael begraben brüderlich ihren Vater Abraham, Jacob und Esau den Isaak; Abraham und Lot trennen sich nur wegen ihres großen Besitzes, Jacob und Esau nicht minder, und man könnte vermuthen, daß dasselbe von Isaak und Ismael berichtet war; Isaak nimmt seine Frau aus Paddan-Aram, Jacob geht ebenfalls *nur* aus diesem Grunde dahin. So geht alles in Bausch und Bogen ab, ohne Individualisirung, ohne daß irgend etwas Ungewöhnliches eingriffe. Geburt, Heirath mit einer ebenbürtigen Frau, Kindersegen, Reichwerden, friedlicher Tod in reifem Lebensalter und Begräbnis bei den Vorfahren : das ist die Summa einer jeden Patriarchengeschichte in der Grundschrift. Unter diesen Umständen müssen auch in der Höhle Machpela alle gesammelt werden, die hinein gehören, d. h. alle Patriarchen mit ihren rechtmäßigen Frauen und deren Kindern, soweit sie die theokratische Linie fortsetzen. Das geht bis auf Jacob und schloß vermuthlich mit ihm ab¹⁾. Die Leichen der

¹⁾ Die Bitte Joseph's um ein Begräbnis in Kanaan und die Erfüllung derselben gehören bekanntlich nicht der Grundschrift an (Gen. 50, 24f. Ex. 13, 19. Jos. 24, 32). Es ist durchaus nicht unmöglich,

Vorfahren in jener Höhle waren zugleich ein heiliger Schatz und begründeten einen rechtlichen Anspruch für die zurückkehrenden Israeliten. Daher ist ihre Vollzähligkeit für die Grundschrift keineswegs gleichgültig. So wird auch an sich die oben aus der Zusammensetzung der Quellen erschlossene Annahme wahrscheinlich, daß c. 49, 31 in der Urgrundschrift am Ende die Wörtchen „und Rahel“ mehr las.

Wie sie weggefallen sind, braucht kaum mehr gefragt zu werden. So lange die Grundschrift für sich bestand, störten sie in keiner Weise; als sie mit anderem Stoff zu einem neuen Buche verschmolzen wurde, konnten vernünftigerweise die beiden Angaben nicht neben einander bestehen. Abgesehen davon, daß die schöne Erzählung 35, 16 ff. nicht wohl konnte geopfert werden, hatte sie in dem Buche das Recht der ersten Besitzergreifung für sich; es ist keineswegs selbstverständlich, daß dem Redactor, als er sie aufnahm, die andere Stelle c. 49, 29 ff. bereits geistig gegenwärtig war. Er kam an die Stelle heran, d. h. bis zu Jacobs letzten Augenblicken und — konnte unmöglich die Höhle Machpela übergehen. Dagegen will ich nicht behaupten, daß er *unmöglich* den Text der Grundschrift unversehrt hätte lassen können. Der stehengebliebenen Widersprüche giebt es so manchen — ich erinnere nur an die Geburt Benjamin's — daß hier vieles möglich

daß dieselbe über alles dies ein beredtes Stillschweigen bewahrte, weil im Grunde der mit einer Aegypterin verheirathete Joseph nicht anders betrachtet werden konnte, als Esau, der auch legitimer Sohn seines Vaters war. All' seine Verdienste hätten dann nur das zu Stande gebracht, daß an seiner Statt seine beiden erstgeborenen Söhne diesem Urtheil durch die Adoption Jacob's entnommen wurden, und dieselbe gewänne damit ein ganz anderes Ansehen. Es wurde darauf oben schon aufmerksam gemacht; doch bemerke ich auch hier, daß ich das nicht einmal als von mir angenommene Vermuthung, sondern nur als Möglichkeit gebe. Für das Alter der Grundschrift läge darin ein schwerwiegendes Zeugniß.

war, und deshalb bleibt sogar die Annahme erlaubt, daß der erste Redactor den vollen Text der Grundschrift behielt, und erst ein zweiter die Aenderungen vornahm. Indessen war doch dieser Widerspruch ein besonders greller und besonders leicht zu heben; deshalb neige ich zu der Ansicht, daß schon der erste Redactor der Genesis das וְאֵת־רַחֵל gestrichen hat. Aber die erste Aenderung zog die zweite nach sich, und höchst wahrscheinlich hat schon dieselbe Hand, die auf Grund des bemerkten Widerspruches diese Worte strich, auch jenen Vers mit dem richtigen Sachverhalt hinzugesetzt. Wie er gerade diese Gestalt gewann, ist, soweit möglich, oben schon erklärt. Nur hinsichtlich der letzten Worte : הוּא בֵּית לְחָם habe ich noch etwas hinzuzufügen. Ich muß hier den weitesten Spielraum lassen. Sind sie in 35, 19 ursprünglich, so braucht man sich nicht vor der Annahme zu scheuen, daß der Compiler von 48, 7 auch sie herübergenommen hat, so schlecht sie in die Rede des sterbenden Jacob passen. Doch bleibt dann auch Dillmann's Annahme möglich, daß sie nach 35, 19 erst später ergänzt sind. Sind sie auch in 35, 19 Glosse, wie ich allerdings glaube, so kann diese entweder an beiden Stellen von der Hand des ersten Redactors stammen, oder von derselben späteren Hand an beiden Stellen hinzugefügt, oder von dem einen Glossator zuerst in 35, 19 eingesetzt, von dem andern in c. 48, 7 nachgetragen sein. — Die geringst mögliche Zahl der Mitwirkenden zu dem heutigen Zustand der grundschriftlichen Bestandtheile unseres Abschnittes beträgt also drei. Der Verfasser der Grundschrift, der in 49, 31 einfach auch Rahel mitnannte und von 48, 7 nichts wufste. Der erste Redactor, der 48, 3—6. 49, 29—32 nach 48, 2 einrückte, das וְאֵת־רַחֵל in v. 31 strich, dafür 48, 7 nach v. 32 einschob, und wohl auch in 49, 33 die grundschriftlichen Bezeichnungen für das Sterben einsetzte. Endlich ein späterer Diaskeuast, der 49, 29—32 aus seiner alten Stelle

herausschob und vor 49, 33 einrückte, den Zusammenhang mit 49, 27 und 33 in der oben gezeichneten Weise herstellte und so 48, 7 zu einem verlorenen Posten machte.

Dies mein Erklärungsversuch : ich weiß keinen anderen, der allen Erscheinungen dieses Zusammenhanges gerecht würde. Vor allen Dingen scheint er mir das zu liefern, was Dillmann bei der Hupfeld-Schraderschen Annahme vermißt : einen einleuchtenden *Zweck* der Glosse.

Nimmt man meine Auseinandersetzung an, so ist damit ein tieferes Eingreifen der Redactionsthätigkeit an der Genesis, insbesondere in den Wortlaut der Grundschrift, gesetzt, als man gewöhnlich zuzugeben geneigt ist, und diese Erkenntniß dürfte sich anderwärts als zur Kritik des vorliegenden Textes wie zu Versuchen der Wiederherstellung des Textes der Einzelquellen verwendbar bewähren. Namentlich in der zweiten Hälfte der Genesis lassen sich solche tieferen Eingriffe der Redaction mehrfach wahrscheinlich machen, und ich hoffe das gelegentlich nachzuweisen.

Noch eine Bemerkung zum Schluß. Zwar scheint *mir* das Ergebniß, daß auch in diesem kleinen Punkte die Grundschrift der lebens- und wechselvollen Geschichte der anderen Erzähler das gleichförmige Schema entgegengesetzt, ein neues, wenn auch winziges Glied in der Kette der Beweise für den späteren Ursprung der Grundschrift zu sein : aber *für die Gewinnung* dieses Ergebnisses ist es gleichgültig, ob man die Grundschrift für die älteste oder die späteste Quelle des Hexateuchs hält. Es ist heutzutage vielleicht nicht ganz überflüssig, zu betonen, daß auf diesem Gebiete noch rein sachliche, von allen Voraussetzungen der beiden streitenden Schulen absehende Arbeit möglich ist, und sie ist es nach meiner Ueberzeugung noch in weitem Umfange.

Versuche zu Amos.

Von Georg Hoffmann.

1, 1. Wer die Orakel des Amos in die jetzige Ordnung gebracht hat, unterschied Offenbarungen, die nur gehört [Cap. 1—6] von solchen, die auch geschaut waren [Cap. 7—9]. Um zu zeigen, daß von ihm die Worte אשר חוה der Ueberschrift nicht herrühren können, diene die folgende etwas ausholende Erwägung. Die erste jener Orakelklassen legt mit ihrem Inhalt kein äußeres Zeugniß ab von dem eigenthümlich erregten Zustande, in welchem der Prophet seine Reden concipirt hat, bevor er mit seiner Predigt vor das Volk tritt. Die zweite bekundet durch ihre Erzählung den Verkehr des Sehers mit der Gottheit in der Verzückerung : sie bewahrt die Zeichen der besonderen Prophetengabe deutlicher als die erste, in der nichts mehr daran erinnert, daß sie Ergebniß einer während der Ekstase vernommenen Geistesstimme ist. Denn נביא — vgl. statt der Uebrigen Kuenen, de Profeten 1, 49 — bedeutete niemals einen gewöhnlichen „Sprecher“, sondern einen προφήτης, der überwältigt בחוקת היר und unwillkürlich — daher Nif'al נבא wie in נאנח, נאנח, נחם [نحم] erseufzend condoliren] — hervorredete, was in ihm ein unsichtbarer Geist *leise* flüsterte : [נאם : נאם] vgl. وحى und קול דממה דקה 1 Kön. 19, 12 = קול 13 = קול י"י 15; daher beim Theoretiker Hiob 4, 16] derselbe Geist, er sei der gute oder der böse Jahwe's, dessen Hand in den ekstatischen Verzerrungen wahrgenommen ward.

Das Arabische gebraucht نَبَأٌ 1) von Erscheinungen : *emporsteigen* : nabī'un, ein hochliegender, weithin sicht-

barer Weg oder Hügel; *auftauchen* aus dem Unsichtbaren in den Gesichtskreis von Leuten على القوم; unerwartet, daher mit ب „überfallen“; ein Regengießbach سبيل نابيء, oder ein Mann steigt aus anderer Gegend, wo wir ihn nicht sehen, noch vermuthen konnten, in die unsrige hinein. — 2) von *leisen* Geräuschen: sich aus gänzlicher Stille קול ורממה emporheben, *leise*, dumpf, undeutlich, eben hörbar werden. So نِبَاءَةٌ, ein leises Geräusch, welches in der Wüste aufsteigt, den scheuen Straußen oder wachsamen Hunde stört [Hārīt Mo'all. 11], das auch vom Ginn herühren kann: Šanfara, Lāmīja 59 ff. ¹⁾). Daher نَبَأٌ, Form خَبْرٌ und دَرَجَةٌ, Gerücht, Nachricht aus räumlicher, dann zeitlicher Ferne, welche nicht so deutlich wie aus unmittelbarer Nähe gesprochene Rede klingt; und von diesem denominativ die II. und IV. Conjugation. An den arabischen Sprachgebrauch erinnere ich, um seinen Unterschied von dem hebräischen hervorzuheben. Um von نَبِيءٌ als „nuntius“ ganz zu schweigen ²⁾), stimmen jene beiden Sprachen zwar darin überein, daß sie das Merkmal des scharf contrastirenden Emporsteigens aus einem Ruhezustande, welches auch نَبِهٌ mit نَحَسٌ aufwachen, geistig erweckt werden [aus dem Schläfe auffahren, sich emporrichten] gemein hat, vom Gesicht auf's Gehör übertragen; allein die historische Charakteristik des Nabī' macht es nicht wahrscheinlich, daß نَبَأٌ wie نَبَأٌ auf *leises* Geräusch bezogen war. Allerdings schreiben die Araber ihren Kāhin's leises Gemurmel zu,

¹⁾ Die Bedeutung „leises Knurren der Hunde“ und die Confusion mit نَبِيءٌ scheint aus einer falschen Deutung dieser Stelle zu entspringen.

²⁾ Das assyrische nabīū „Prophet“ Journ. Asiatique 1882, XX, 236 vgl. Schrader, die Keilinschriften u. d. A. T. 355 beweist nicht dagegen.

مزممة; der Wahnsinnige مجنون flüstert leise, wie sein Dämon: vgl. die Lexikographen unter وسوسة; Ibn Hišhām I, 171, 8 und dazu II, 58; und überhaupt ahmt jeder näselnde חרטם (zu خطم) seines Gottes Stimme nach. Aber von Jahwe oder einem andern Gotte wird kein Qal-derivat נבא, sondern נאם ausgesagt. Ist auch der Nabī ein איש אחר während der Ekstase und unterscheidet sich von seinem Gotte nicht: so redet dieser doch nicht hohl wie der Todtengeist des בעל אוב, sondern, ein Himmels-gott, packt er seinen Enthusiasten gewaltsam wie Dionysos, und dieser stößt seine Rede laut und tobend hervor in seiner *Brunst*: להקת הנביאים 1 Sam. 19, 20 heißt sie richtig, von dem LXX-Targum in קהלח verdreht. Nach חסמא vgl. חסמא Iulianos 162, 12. Land, Anecd. 2, 201. 265. BA. 1944. حسم Wright, Apocr. Acts of the Apostl. 177, 13. Ass. Act. Mart. I, 19, 12; eigentlich hell glühen von نيف weifs sein vgl. Aeth., wie לבן Stade's Zeitschrift II, 70. Darum gleicht das etymologische Merkmal des נביא dem des מְשַׁנֵּעַ, sofern dieser ebenfalls nach seinen Lauten benannt ist; denn ساجع ist das sich anhaltend wiederholende Gegirr des brünstigen Täuberich, ein langgezogenes undulirendes Gewieher des Kamels. Solche Wiederholungen in der Waswasa des Wahnsinnigen, die Bisṭānī im Muḥīṭ s. v. waswasa ausdrücklich erwähnt, scheint der Kāhin mit seinem assonirenden Reim ساجع nachgeahmt zu haben. Mithin darf man אָפִיק רָבִיל zu נָבִיא (umfassend) יָחִיל פְּקִיר פְּלִיל d. h. zu activis transitivis stellen: sein Object ist der נאם, welchen er leise vernimmt, aber heftig unter tiefen Einathmungen hervorstößt.

Fehlte der Ekstase des Amos zwar die Roheit der *ἰερά νοῦσος* der Propheten Baal's oder der ältesten Propheten Jahwe's vgl. 7, 13, so doch nicht, wie die „Gesichte“ beweisen, deren physischer Charakter. Dennoch war letz-

terer kaum nothwendig, um den Propheten zu veranlassen, seine eignen Gedanken über die Folgen der Schuld seines Volkes als göttliche Eingebung zu vernehmen; hierzu genügte die Unausweichlichkeit, mit der seinem Blick sich der Zusammenhang von Schuld und Strafe im Beleidiger und Rächer aufzwang; genügte der hohe Grad seiner Fähigkeit zu sittlicher Entrüstung, deren Ursprung ihm um so übermenschlicher erscheinen mußte, je stärker er die Kraft des Feindes, über den sie in ihm triumphirte, des menschlichen Eudämonismus, empfand. Das Gefühl von der Paradoxie einer allgemein verpflichtenden Ueberzeugung hat wohl noch für jeden wahren Propheten zureicht, deren Ursprung aufser sich anzunehmen. Um so weniger hatte der Nabi' nöthig, zwischen inspirirten und nicht inspirirten Reden Jahwe's zu unterscheiden. Auf die außerhalb der eigentlichen Ekstase concipirten Gedanken weist sein *י' כה אמר י'* oder *י' נאם י'* ebenso sehr hin, wie auf die ekstatischen : Is. 8, 11.

Nur die Form der Sache bringt es mit sich, daß beide Momente häufiger und deutlicher unterscheidbar sind in der Wiedererzählung gehabter Gesichte, der andern Phase der Offenbarungsfindung.

חזון kann auch bei den wahren Propheten ein *לילה* sein. Wenn der bevorzugte Laie von Jahwe Traumoffenbarung empfing (1 Kön. 3, 5, 1 Sam. 28, 6 u. s. w.), warum nicht auch der Prophet, der gewöhnliche Vertraute Gottes. 1 Kön. 19, 6. 1 Sam. 23! Das Deut. 13, 2 verdammt nur die Traumseher, welche im Namen fremder Götter auftreten, hält also die Jahwe's für berechtigt. Jeremia's Angriff gegen die Traumseher Jahwe's (Cap. 23) bezweckt nicht Mißbilligung dieser Form der Offenbarung, sondern stellt in Abrede, daß ein Traum, in welchem ein Jahwegläubiger Prophet seinen Gott schaut, oder ein ekstatischer Spruch, *משה*, den er glaubt von Jahwe vernommen zu haben, mit dieser äußern Erscheinungsweise den göttlichen

Ursprung beglaubigen könne : diesen gewährleistet dem Jeremia vielmehr nur gleichzeitige Congruenz des Inhalts der Prophetie mit der strengsten Auffassung von den sittlichen Ansprüchen Jahwe's. Die Formen der Traum- und ekstatischen Offenbarung waren den wahren Propheten so selbstverständlich an ihnen selber wie an den falschen (Mi. 3, 7); aber ohne den traditionellen ethischen Inhalt niemals Beweise der Echtheit. Darum verschmähen sie von der Physiologie des Orakels mehr zu reden, als ihr Zweck veranlaßt : ראיתי und הראני ist alles was man erfährt. Was dem einfältigen Publicum eines Amos natürlicher Zustand prophetischen Metiers erschien, kommt einem Ezechiel oder Zakharja ben Berekhja schon wunderbar genug vor; jener sucht durch ausgespinnene Beschreibung der Inspirationsmechanik, dieser durch Berufung auf Träume zu imponiren : Maske statt Persönlichkeit. Gar keine Ahnung von dem Wesen echter Prophetie bekundet der Verfasser von Num. 12, 6—8, indem er die ekstatische Vision (מראה) wie den Traum wegen ihrer Undeutlichkeit (כחידות), der klipp- und klaren unfehlbaren schriftlichen Thora Mose's mit unverhehlter Verdrossenheit nachsetzt.

Aus der Art der Visionen, lauter Erscheinungen Jahwe's selber, und aus den Zwiegesprächen desselben mit dem Propheten, ist klar, dafs es sich bei ראיתי Am. 9, 1 wie Is. 6, 1, bei הראני des Amos wie des Elisa 2 Kön. 8, 10. 13 um erlebte Erscheinungen handelt. Ob im Traum oder Wachen, darf man kaum fragen. Wer tief in die Nacht hinein über seinem Probleme grübelt — die Nacht und speciell die Morgendämmerung ist auch bei den heidnischen Arabern der Inspiration günstig — spinnt den Gegenstand im Halbschlaf zusammenhangsvoll weiter. Auf den nervösen Halbschlaf [נר חממא Land. Anecd. 2, 374, 26. 375, 4] thun sich die syrischen Mönche etwas zu Gute. Vom Wachen oder vom Schlafen aus, das macht bei hellsehenden Propheten

wenig Unterschied : *חוקה היר* und *רוח* fehlt beidem nicht. Bei den älteren Propheten, wie Hos. 12, 11, hat man keinen Grund *חון* und *חנה* anders aufzufassen, als vom Schauen wirklicher Gesichte behufs Weissagung.

Dafs *חנה* schon vor dem Hebraismus den *Hellseher* bedeutete [Sprenger, Leben Muhammeds I, 255 ff.] ist wahrscheinlich; sicher, dafs es schon damals vom Wahrsager gebraucht ward. Denn *الحازي* wird promiscue mit *الكاهن* und *العرفان* angewandt, z. B. Ibn Hishām Leb. Muh. I. 19, 2 *العرفان والكهان والحزاة من الكهان والعرفان* Sprenger Leb. Muh. 3, 287 „die Kahāna der Seher“; 3, 399 *هبطت على الحازي ابي الحبير*. Heinrich Thorbecke fügt auf meine Anfrage hinzu : Kāmil 130, 18. Tabarī 1, 257, 7. 447, 3. In einer Tradition in Ibn al-Aṭīr's Nihāja, mir citirt von J. Barth nach Ms. Berlin Petermann II. 395, steht *كان لفرعون حاز اى كاهن*; ebenso in Ms. Wetzstein II. 38 fol. 200^r. Dieser Sprachgebrauch fügt sich nicht in die Unterscheidung der Wahrsagertermini, welche die arabischen Rechtsgelehrten einander widersprechend machen und die vollständig zu behandeln hier zu weit führen würde : z. B. nennt al-Nawāwī im Commentar zu Muslim V, 69 unten, *كاهن* den Wahrsager vermittelt eines Ginn; *عرفان* den mittelst äusserer mantischer Hilfsmittel. Ibn al-Aṭīr, Nihāja Ms. Wetzstein II. 39 f. 197^r sagt zu der Tradition : *اراد بالعرفان المنجم* : *اراد بالحازي الذي يدعى علم الغيب وقد استثر الله تعالى به* Diese Philologen stützen sich indessen in solchen Materien nicht auf Bekanntschaft mit der Sache, sondern auf rationalistische Exegese und Etymologie. So erklären sie al-ḥāzī als einen, der das Zukünftige aus den Dingen häufig richtig vorhersage, indem er sich der Muthmassung und Schätzung bediene, d. h. als Scharfsichtigen. Diese Meinung wird

scheinbar begünstigt durch den Gebrauch des Verbi in der Bedeutung : den Betrag der Datteln auf dem Baume nach dem Augenschein abschätzen; behufs *Weissagung* den Flug aufgeschreckter Vögel, Gliederzucken, Gesichtsmale, Sandfiguren scharf betrachten: spectio (Lexx.); حَزَى بِهِ durch Scharfblick etwas erkennen. Wenn in den angeführten Fällen das Object des Verbi ein außermenschlicher Gegenstand¹⁾, keine innere Hallucination ist, so erklärt sich diese Beschränkung am wahrscheinlichsten daraus, daß, weil die äufere Mantik, nicht aber die innere Hellseherei (von den Sūfī's abgesehen) den Islam überdauerte, die Deutung auf die erstere den Exegeten am nächsten lag. Daß al-hāzī auch den ekstatischen Visionär bedeutete, macht aufer dem zu Anfang erwähnten allgemeinen Sprachgebrauch das Wort رَأَى wahrscheinlich. Nach Ms. Wetzstein II. 39 fol. 4^v sagte 'Omar zu Sawād bin Qārib : Du bist der, dem Dein ra'ī das Auftreten des Gottesgesandten mittheilte? Er antwortete : ja! Sprenger, Leb. Muh. I 176.

ra'ī „der Gesehene“ wird richtig als der specielle Geist des Kāhin, sein تابع, erklärt, wenn er ihm erscheint. Vgl. Gabriel u. Muḥammed. Sofern darin die Bedeutung sinnlichen Schauens, statt Scharfblicks hervortritt, bestätigen al-hāzī, den Hellseher, noch zwei andere Anwendungen des Verbuns. حَزَا السَّرَابُ الشَّخَصَ die Luftspiegelung bringt eine Gestalt in Sicht, macht sie wahrnehmbar; H. Thorbecke citirt : Bekrī 539, 5 und Ibn Ja'īsch 343, 1 = Gauharī unter خَطَا, Jāqūt 2, 259, 22; 3, 928, 4, wo Zeile 5 zu lesen كَذَخَلَ; 4, 792, 23. Das Subject, bemerkt Thorbecke, ist dort الظعن, nicht, wie die Erklärung will,

¹⁾ So steht حَوَا von dem حَوَا dem Loospfeilbeschauer in engerm Sinne Zach. 10, 2.

النخل. Eine Stütze für die Annahme, daß al-hāzī von dem jüdischen קֶזַי entlehnt sei, kann ich in dem von J. Barth in den Text des Tabarī neben الكهنة والقفة aufgenommenen Plural للآزر nicht anerkennen, obschon nicht unwahrscheinlich ist, daß der letztere, wie de Goeje nach einer Mittheilung J. Barth's meint, auf Judenarabisch in der Josephgeschichte zurückgeht. Die Unabhängigkeit des Terminus al-hāzī vom Judenthum ist durch den Sprachgebrauch des Verbum hinreichend gesichert. In analoger Weise darf man Syncretismus ¹⁾ von Judenarabisch mit Arabisch zugeben in der Tradition Muḥammeds: يخرج من الكاهنين رجل يقرأ القرآن قرآة لا يقرء أحد قرآته قيل انه محمد بن كعب القرظي وقيل نقریظة والنصير الكاهنان وهما قبيل اليهود بالمدينة. al-Herawī, Ms. or. Berlin Qu. 81 fol. 84^v. Denn heißen hier die beiden jüdischen Stämme von al-Medīna Kohen's, so beweist das nicht, daß der Ausdruck Kāhin für „Wahrsager“ und gar Kāhinat jüdischen Ursprungs ist; denn es ist nicht ersichtlich, daß die Kohen's den Arabern Vorbilder in der Wahrsagerei gewesen sind (F. Weber, Altsynagog. Theologie 247. 249.); diese hat bei ihnen vielmehr ein heidnisches Gepräge. Für die arabische Herkunft von حازر spricht endlich auch die seltene Form حَزَاءٌ „Seher“ in einer Tradition bei Ibn al-Aṭīr, Nihāja Ms. Wetzstein II. 38 fol. 200.

Die Besonderheit der Wörter حوزة حوزون رאה besteht darin, daß sie das Schauen von Bildern ausdrücken, welche eine Bedeutung haben, die gewöhnlich Gott selber erklärt, indem sich der Prophet im Zwiegespräch mit ihm begriffen sieht vgl. Gen. 15, 1. Ps. 89, 20. Aus diesen ebenso

¹⁾ In ähnlicher Weise ist wohl نذير^s auf نویر Warner gepropft und نبی Prophet mit نَبِيٌّ aus der Fremde kommend verquickt worden.

wohl geschauten wie gehörten Bildern entspringt die zweite Form der Prophezeiung כחירות Num. 12, 8, die mehr Phantasie und stärkeren Grad der Erregung voraussetzt, als die auf ihr Ziel grade losgehende, nur gehörte Rede Jahwe's. Bei Jeremia, der keinen Werth auf diesen Unterschied legt, mag das הראני 38, 21 (in einer eventuellen Weissagung vgl. 58, 17) nur noch Einkleidung sein. Wer dagegen, wie der Redacteur des Amos, sich des Unterschieds beider Formen bewußt zeigt, kann zwar die eine auch als etwas Gesprochenes : Jer. 23, 16. Is. 21, 2¹⁾, nicht aber die andere als etwas Geschautes bezeichnen. Die Verbindung חזה רברי עמוס-אשר חזה rührt daher ebenso wenig von ihm (Amos?) her, wie die Ueberschrift Is. 1, 1. 2, 1. 3, 1. Mi. 1, 1 von den Verfassern, sondern alle von späteren Redactoren, denen חזה ohne Rücksicht auf die Form des Inhalts „weissagen“ bedeutete, wie vielleicht schon Ez. 12, 27. Hiergegen ist kein Einwand, daß man den נביא auch als חזה oder ראה bezeichnete²⁾, noch auch sein Amt oder Thätigkeit als חזוה = „Schauerei“ = חזוה*; חזוה הכל die Aufgabe des Propheten überhaupt Is. 29, 11; 28, 18 „eure Weissagerei“, also collectiv, nicht etwa dasselbe wie חזון. Wenn חזוה wie חזון auf ein einzelnes Orakel geht bei Pseudo-Is. 21, 2 חזוה קשה הגר לי, so ist dies, wie ebenso die Verbindung mit הגר, vgl. Ez. 43, 10, Zeichen spätern Sprachgebrauchs. קרו חזוה Dan. 8, 5 = קרן מראה hat mit Weissagung nichts zu thun; denn

¹⁾ יחוו לך משאוח שוא Klage! 2, 14. Is. 13, 1. Hab. 1, 1 ver-rathen den spätern Sprachgebrauch.

²⁾ שגו כראה „sie taumeln (ein jeder in seiner Eigenschaft) als Seher“. Is. 28, 7. — ועם שאול עשינו חזה Is. 29, 15. „Wir haben bei der Hölle einen Propheten angestellt“ [2 Kön. 21, 6. 1 Kön. 12, 31. 1 Sam. 12, 6], der uns für sie einsteht. Man braucht nicht an Is. 8, 19 zu denken. Die Worte שמענו כוב מחסנו zeigen, daß Alles den Jesaia übertrumpfender Hohn der אנשי לצון v. 14 sein soll.

es ist falsch vocalisirt statt aramäisch חוּוּחַ Dan. 4, 8. 17. = מַחְבֵּלֵי מַגְלֵי Scr. Vet. Nov. Coll. X, 345. 359 nach Payne-Smith Thes. 1236. — חוּוּחַ Dan. 8, 8 sollte als stat. cstr. plural. etwa חוּוּחַ lauten.

1, 1 לפני הרעש vgl. zu 8, 9.

1, 2—4, 3. Amos droht mit einem Strafgericht des Gottes auf Sion, dessen Hauptziel das Nordreich Israel ist vgl. Karmel 1, 2, das aber gleichzeitig alle umliegenden Völker treffen wird, mit Ausnahme Aegyptens : diese, weil sie internationales Recht, Israel-Juda, weil es den Sondervertrag mit seinem Gott verletzt hat. Strafmittel ist nicht Erdbeben, sondern Krieg : Verbannung nach Qir 1, 5 und Harmon 4, 3.

1, 2. Von Sion der davidischen Residenz der Einheit Israels, im politischen Gegensatze zu Betel-Dan : 7, 13. 14. Darum reicht Jahwe's Wirkung sofort bis in das Herz Nordisraels, bis zum Karmel. Diese Theophanie hält sich an die Gegenwart, und weicht in allen Stücken von der alten republikanischen Gewittertheophanie des Jahwe, der zur Eröffnung des Krieges vom Sinai herbeieilt, ab. Da Amos, original wie irgend einer, seine Bilder nicht, wie Joel 4, 16 von ihm, aus Lectüre, sondern aus Anschauung schöpft, kann der Sturmwind, in dem Jahwe brüllt, da er Dürre bringt, nur der קרים sein, Hos. 13, 15 (wo וַיִּבֶשׁ zu lesen) Hi. 27, 21, der Sirocco : Edw. Robinson, Phys. Geogr. des heil. Lds. 1865 S. 303—307 beschreibt das auch hier geltende Phänomen des ענן אבק Nah. 1, 3 einen „Schleier- und Staubnebel“. Auch bei Hi. 38, 24 lese ich איזוה הדרך יחלק אור [für אור קדים] vgl. Gen. 2, 6. Hi. 36, 27. Der Verf. des Hiob, kein empirischer Einzelbeobachter, sondern belesener generalisirender Philosoph, nennt den Ostwind als gewaltigsten Wind und Nebelversammler a potiori, wie Hos. 12, 2. Regenbildende Nebel steigen nach der Sommerhitze und nach dem Winterregen

auf, s. Robinson a. a. O. 292 oben, vielleicht ohne daß dabei sich eine Windrichtung markirt. Zu **יחלק** vgl. Amos 4, 7.

1, 3. **לא אשיכנו** kann nicht **יד** meinen, da diese weder vorher genannt ist, noch sich aus dem Vorhergehenden ergänzen läßt; auch nicht **דבר**, sofern dies nur 1, 2 wäre; aber in der Wirkung Jahwe's von Sion bis Karmel liegt nichts ausgesprochen, was das Ausland berührt. Da 1, 2 den Charakter eines Anfangs hat, vor dem nichts fehlt, ist ferner nichts gesagt, was als unzurücknehmbar bezeichnet werden könnte. Jahwe'n eine Drohung ausstossen lassen, um gleich hinterdrein zu sagen, er nehme sie nicht zurück, compromittirt ihn. Endlich für eine mögliche Rückbeziehung von **לא אשיכנו** auf ein vorangegangenes, nicht überliefertes Orakel, ist der Ausdruck durch bloßes Suffix zu wenig: mindestens erwartete man **את אמרתי**, dgl. Mithin vielmehr: „wegen der Sünden laß ich es (Num. 35, 23), das betreffende Volk **עם**, nicht in Ruhe sitzen, sondern störe es durch Krieg und exilire es.“ Vgl. Hos. 11, 11. Am. 9, 8. 15. Das Suffix **ו** wie **מה מואב** 2, 2 Gesenius, Lehrgeb. 469.

1, 5 **בית ערן** Vgl.? Gibb'Adîn, Ort bei Ma'lulā NO. von Damask: Socin-Baedeker, Palästina 1875 Karte S. 523.

1, 14 **בכסער**, weil das Feuer dann stärker brennt.

2, 2 **בשאון**. **שאון** scheint ein alter Name etwa der Akropolis von **ער מואב** zu sein; daher **שאון**: **מואב** wie **יבוס**: **ירשלים**; **ליש**: **דן**; **ליו**: **בית אל**. oder vgl. **בני שח** u. s. w. **בני שאון** Jer. 48, 45 schon Num. 24, 17 in **בני שח** = **שח** von einem Abschreiber mißverstanden? **הר שיאון** Deut. 4, 48 gehört nicht her.

2, 6 und 8, 6. **בעבור נעלים**. In 1 Sam. 12, 4, vgl. Wellhausen zu dieser Stelle, ist die Echtheit des Textes, den die LXX anzeigt, so gut wie sicher: **ומיד מי לקחתי**

כפר ונעלים. Nun ist Samuel von dem Verdachte frei, daß seine Bestechlichkeit keinem Trinkgeld widerstehe; er verwahrt sich vielmehr davor, daß er's für eine große Summe thue. Sandalen sind obendrein miserables Symbol eines Verführungsmittel, dieweil mein Fuß nicht ohne weiteres dein Fuß ist. Dagegen war nach Ruth 4, 7 alter Brauch in Israel על הנאלה ועל התמורה, daß der Käufer von dem Verkäufer öffentlich dessen Schuh empfing, wohl nicht nur zum bloßen Zeichen des Kaufabschlusses; sondern wenigstens ursprünglich, um im Falle späterer Ablehnung desselben den Schuh als Beweisstück vorzeigen zu können, ähnlich wie die שמלה zum Erweise der בתולים Deut. 22, 17 diene. Da die Ehefrau gekauftes Eigenthum ihres Mannes war, auf welches der Bruder des Verstorbenen ein Erbrecht besaß, so bezeichnet auch seine Auslieferung des Schuhs an die Frau, Aufgabe seines Rechtsanspruches¹⁾. Ferner das Ausspucken der Frau ist kein Zeichen der Verachtung, sondern kräftige Bezeugung, daß sie fortan dem Schwager nicht mehr zu Respect verpflichtet und unabhängig sei. Galt also der Schuh, oder Schuhe, נעלים im pluralischen Dual, als Unterpfänder abgetretenen Eigenthums, so ist die Meinung bei Amos wie Samuel, daß die priesterlichen Richter den armen צדיק dafür verurtheilten, daß sie sowohl baares Geld כסף und כפר Am. 5, 12 in die Hand nahmen, als auch „Schuhe“, welche, wie Hypotheken, ein großes Werthobject in natura bedeuteten. Um solchen Preis kaufte der Reiche den Armen vom Richter, dieser verkaufte ihn. Aus dem Folgenden (2, 7) wird sogar wahrscheinlich, und ist jedenfalls nicht ausgeschlossen, daß der Gläubiger den Richter grade mit des Schuldners Grundbesitz אחוזה und dessen Ertrage תבאה

¹⁾ Wetzstein's Einwände im Excurs zu Delitzsch's Psalmen überzeugen mich nicht.

(Levit. 25) bestach, so daß dem Richter ein Antheil durch **נעלים** cedirt wurde. Denn **בעבר נעלים** muß auch so noch nicht „um Abtretungen zu erlangen“ bedeuten, **בעבר** als Präposition. Amos gebraucht meines Erachtens **עבור** 7, 8. 8, 2 wie Jos. 5, 11. 12 **עבור הארץ** für Landertrag, sonst **תכאה**; und der Parallelismus mit **בכסף** empfiehlt dies hier. Also: „für Geld und für Ernteertrag des Schuldnerackers, den der Gläubiger dem Richter cedirt.“ Vgl. Weiteres zu 8, 6. Amos, selber Landmann, der manchen harmlosen Luxus der Reichen so naiv haßte, wie Lord Beaconsfield ihn bewunderte, sprach von der Schuldennoth des kleinen Grundbesitzes aus Erfahrung, und von Kornhandel und Viehzucht technisch. Auch 5, 11 sind die Empfänger der **משאה-כר** d. h. solcher Extrageschenke an Getreide, welche der Schuldner über Billigkeit — denn bei Landwirthen, die vom Wetter abhängen, entscheidet diese — hinaus zahlte, nach 5, 12 **לקחי כפר** und nach der Sache, am wahrscheinlichsten die Richter. Vgl. J. L. Burckhardt's Reisen in Syrien, Weimar 1823 I, 466 ff.

2, 7. **השופים על עפר ארץ בראש דלים** „die nach der Person des Armen begehren hinzu zu seinem Grundbesitz“; erst diesen, dann jene. **על שאף על** wie **על נשיו** Gen. 28, 9. 31, 50 vgl. Am. 3, 15 **הכחי על בית הקיץ** u. Gesen. Thes. 1025 bγ. — **בראש** als Object empfiehlt Am. 8, 4; wie **ב ,פגע ב ,פגש ב ,פגש ב**: der bedrohte Kopf ist die Freiheit des Armen. Möglich auch: „die da begehren den Grundbesitz sammt **ב** der Person der Armen.“

ואיש ואביו ילכו אל-הנערה. Der Vorwurf der Unzucht für den einzigen, den Amos überhaupt macht, unnatürlich gesucht, fällt ganz aus dem Rahmen der Schuldnerverhältnisse v. 6 und 8. Der Fall Mi. 2, 9 ist verschieden. Lies **הנערה** „Der Mann und sein Richter handeln nach Uebereinkunft.“ Vgl. Mi. 7, 3. „Dem Freunde **הרע** gefällige Hände zu bieten bittet der Vornehme, indem der Richter

einwilligt [בְּשָׁלוֹם oder besser בְּשָׁלִים]; der Grofse sagt, was er wünscht, und beide karten sie es listig ab“ [also = חרט : חרת : עבט : טוב על vgl. להטיב כפים על הרע vgl. Nöldeke, Mand. Gramm. § 65, נָכַל קשר קָשֶׁר zu נָכַל, intricare zu intriguiren]. אב priesterlicher Richter 2 Kön. 6, 21; 13, 14. Ri. 17, 10; sogar in Aegypten ZDMG 31, 726; hier „Vater“ erst recht, als Patron des Reichen. נועד und הלך wie Am. 3, 3. Beide gehen, einander bestellend; nicht = למועד. Das Fem. wie נכחה Am. 3, 10 und על-נקלה Jer. 6, 14, 8, 11. — אל = על Ewald Gram. 1870 S. 566 2 Sam. 15, 20. מהאב Am. 6, 8 Schreibfehler. ושבחם אלי אל-נכון 1 Sam. 23, 23, 26, 4 „auf Grund sicherer Nachricht.“ — Das חלל את שם קדשי geht auf den dazu nöthigen Meineid.

2, 12. לא הנכאו nach der Erfahrung 7, 16. נזיר ist einer der sich vor gewissen Dingen aus religiöser Scheu hütet נִזְדָּר, dergleichen Leute es bei den rohesten Völkern giebt.

2, 13. „Da wo ihr grade steht [Ex. 16, 29 u. s. w.] (sodafs ihr nicht Zeit habt den Ort zu wechseln, unversehens) werd ich euch aufkreischen machen, wie der Dreschwagen die schwadenerfüllte (Tenne) ächzen macht“, d. h. euch alle, Civilisten wie Militär, Schützen, Hopliten und Reiter auf einem Haufen zumal. עוק darf צוק nicht sein; vgl. מועקה Ps. 66, 11 עֲעֵף von עֲעָף, vgl. עֲעֵף Ps. 66, 11 eine Last, unter der man ächzt¹⁾). עקה Ps. 55, 4 parallel קול heiseres Gekrächz. Schon Aquila mit τριζήσω und τριζέει scheint nach Ps. 55, 4, wie ich nach dem Arab., ähnlich so combinirt zu haben. גרן = המלאה f. vgl. über-

¹⁾ Ps. 66, 11 : du hattest uns auf Festung (cf. Masada) gebracht, wo wir unter Zahlung der Kopfsteuer [עֲשָׂש = אַנְשׁ] harte Frohnarbeit in Feuer (Ziegelbrennen, Pechsieden) und Wasser hatten.

haupt Mi. 4, 12f. Bezieht man *הענגלה* auf *המלאה*, was ich vermieden habe, weil der Gebrauch von Erntewagen sehr fraglich ist — man transportirt durch Esel oder Kamele — so muß man *העיק* als Qal nehmen.

3, 5. Derselbe Vorgang am *פח* unter zwei Gesichtspunkten. *פח* ist das Klappnetz, vgl. Wilkinson, *Manners and Cust. of the anc. Egypt. I. ser. III S. 38. 37. 46*, z. B. zwei vierseitige Rähme, wie Buchdeckel oder Leseult verbunden, jeder mit bauschigem Netz bespannt; *פח* Name des Ganzen; *מוקש*, *Klappe*, der Mechanismus, welcher mittels der Schnur, die der Vogelsteller zieht, das Zusammenklappen bewirkt [وَقَلَسَ يَكُشْ Ibn Hischām II 54, 5 unten, *נקש* (wie *נסף* zu *יחף*) ein Holz gegen ein anderes schlagen]. Die Vögel sind im *פח* gefangen, sobald der mit seinem Netz am Boden liegende Rahmen auf-fahrend *יעלה* gegen den aufrecht stehenden klappt.

3, 6. Alles Böse oder Unheil komme von Jahwe, braucht Niemand zuzugeben. Ich lese *רָעָה**, wie Ex. 32, 17 *בְּרָעָה**, als Fem. zu *רָע* = *חרועה*, welches 2, 2 und anderswo häufig neben *שומר* steht; ferner *בְּעַר*, durch einen wachen scil. Propheten. Das letzte der Beispiele, die dazu dienen die Consequenz zu legitimiren, mit welcher Jahwe die Nemesis seines schuldigen Partners ist, leitet zu einem neuen Gedanken über: „Kein prophetischer Warnruf erhebt sich, den Jahwe nicht gesandt hat.“ Falsche Propheten warnen nicht.

3, 11. Demnach spricht also mein Herr Jahwe: Man wird bedrängen, und zwar ringsum, das Land. L. *וְסָבִיב* wie 4, 10. Amos denkt wie 2, 13 an eine Großmacht.

3, 12. „Eine Bärinn schlägt eines Mannes Flinte in lauter Stücke, so klein wie sein Ohrläppchen“ bei A. Socin, *Die neuaramäischen Dialekte von Urmia 1882 S. 67, 19* geht wohl zuletzt auf diese Stelle zurück. Zwei Schenkel und ein Ohrläppchen ist ein unwahrscheinliches Verhält-

nifs. Lies **או לְבַר** Is. 26, 13. Zur Sache **אור מצל** 4, 11, auf Is. 7, 4 vererbt.

3, 12. 13. Punkt hinter **ישראל**. Darauf: „Ihr, die ihr sitzt in Schomron in Bettecken und in Damaskus in Sopha(ecken), hört (mich) an, und legt Zeugniß ab wider das Haus Jacob.“ Den Damast u. s. w. widerlege ich nur mit **בערש דמשק**. Wie die Palastbesitzer Aschdod's und Aegyptens in V. 9, werden hier die Schomroner und Damascener gleichen Standes zu Zeugen angerufen. Vgl. 3, 9. 4, 1. 5, 7. **ערש** ohne **ב** nach Gesenius Lehrgeb. S. 838. **פאה** ist vor **ערש** hinzuzudenken wie **כאו** vor **הגלגל** 4, 4. Die neue Sitte, halbliegend in der *Ecke* des Sopha's zu sitzen, auch beim Essen 6, 4, während Saul auf einem **מושב** saß 1 Sam. 20, 24 (nach Hitzig), macht sehr anschaulich das assyrische Relief bei G. Rawlinson, *Five great monarchies* II, 107; *Semper*, der *Stil* II 273 und das kyprische, offenbar vom Osten abhängige, bei Cesnola, *Cypern*, Jena 1879, Tafel XVIII vgl. II, 406.

4, 1. **פרות הכשן** Adliges Vollblut. Amos war Racenkenner. **רצן** einknicken, quälen; **שבר** ganz zerbrechen.

4, 3. Armenien? Stammt **הורמיני** des Targum, auch Jer. 51, 27, daher, daß man *Aquenia* in **הרמון** hinein-deutete? vgl. **אננימב** u. s. w. — Hier endet das Orakel über Israel, das 2, 16 einen Absatz hat; das zweite Orakel 4, 4 bis 5, 27, vor dem ersten durch ein zweites Motiv: Götzendienst, charakterisirt; das dritte 6, 1—14. Da die beiden letzten mit unumschriebener Bezeichnung des politischen Schicksals 1) Exil jenseits Damask, 2) Bedrängung zwischen Hamath und Nachal ha'arabah schliesen, so ist auch hier **הרמון** als Land des Exils wahrscheinlich. Die Symmetrie in den Orakeln des Amos ist durchsichtig.

4, 5. Auf den Contrast von **מחמץ** und **חודה** kommt es an. Dankopfer dergestalt, daß es recht viel **חמץ** dabei giebt, der nur für die Priester ist. Thut doch nicht so,

als ob eure Zehnten und Fressereien Jahwe gelten. Eitel der Bauch der Kirche! Also darum gerade **המץ**.

4, 6. Nicht Fressen hatte *ich*, Jahwe, euch geheissen, wie eure von den Götzen inspirirten Priester, sondern Hungern.

4, 10. Aus 2 Kön. 13, 7 geht mit nichten hervor, daß man Kriegssrosse extra todt schlug. Nicht gefangen, sondern im Kampfgewühl trifft sie ein Schufs: also **עם שְׂבִי סוּסֵיכֶם** „sammt euren Pferden, die Kehrt machten.“ Umgekehrt empfiehlt sich Mi. 2, 8 mit v. 9 verbunden zu lesen **שׁוֹבֵי מַלְחָמָה**: Längst behandelt ihr mein armes Volk wie einen Kriegsfeind, beraubt es seiner Kleidung, wo es arglos wandelt, treibt ihm, als ob ihr im Kampfe Kriegsgefangene macht, seine Weiber weg (Is. 10, 2) und nehmt ihren Kindern die Freiheit: **הַדְרִי הַדָּרֹר** statt **הַדְרִי**.

4, 11. **מֵהַפֶּכַח אֱלֹהִים** eine Umstürzung, wie man sie nur dem Geschlecht der Götter zuschreiben kann, eine göttliche. Ex. 32, 16. Hierin sehe ich ein Zeugniß des Amos, daß er ein Erdbeben erlebt hat. Robinson, Physik. Geogr. 323.

4, 12. 13 geht auf 4, 5 und besagt: Darum denk an deinen wirklichen Gott; denn er, nicht die ihm zugeellten Götzen zu Bethel und Gilgal, unter die ihr Heiden die Reviere der Schöpfung vertheilt, ist der einzige Schöpfer des Alls. Er heist Jahwe, nicht N. N. — B. Duhm, die Theologie der Propheten S. 109 N. verkennt die Beziehung all der Stellen 5, 8. 9, 5. 6, indem er sie athetirt. Sie lassen vielmehr errathen, was der Prophet mit Augen sah, und demnächst sogar mit Namen nennt.

וּמִיֵּד לְאֶרֶץ מֵה שְׁחֹר höchst verdächtig, weil es mitten im Rahmen der Naturschöpfung steht. Man beachte **י** in **וּמִיֵּד**. Nach 5, 8, wo von den periodischen Ueberschwemmungen des Nil **הַיָּם** die Rede ist vgl. 9, 5 und Is. 23, 3 kann man vermuthen: **שְׁחֹר** [**מִי**?] „der über's Land ergießt den Schichor.“ Ueber **נַר** die Lexx. Aehn-

lich בְּהַרְבֵּי bei Mi. 2, 9 statt הַרְרִי vgl. עוֹיְהוּ zu עוֹרִיהוּ durch עוֹיְהוּ * verdorben. Das Merkwürdige ist nicht die Ueberschwemmung, sondern ihr Einhalten der Jahreszeit, die von den angebeteten מִזְלוֹת abhängt : s. zu 5, 8.

5, 5. $\text{וּבֵית אֵל יְהוָה לְאוֹן}$ ist sehr schwierig. Sofern גִּלְגַּל גִּלְגַּל assonirendes Wortspiel mit הַגִּלְגַּל ist, sollte man Assonanz auch in לְאוֹן אֵל erwarten, also לְאוֹן Is. 40, 23. So könnte dann auch Hosea, ein Nachahmer des Amos, wo er Bethel meinte, בֵּית אֵן gesprochen haben. Hosea macht 12, 12 eine ähnliche Anspielung, um $\text{בְּנֵי אִיִּם אֲדָמָה}$ ¹⁾ zu be-thätigen : Wenn sie (die Gileaditen) „ein Haufen Zeug-nisses“ von Lug und Trug waren, so ist nur Consequenz davon, daß sie „in Haufenhaufen“ (Gilgal) Fürsten (שָׂרִים) tödteten; sind doch auch ihre Altäre wie Steinhaufen an den Ackerfurchen.“ Hosea schöpfte aus der Erzählung Gen. 31, 44. Vgl. Hos. 6, 8 „Der Zeugnißhaufen (Gilead) ist aus Blut aufgehäuft.“ Die Gemordeten waren vielleicht durch falsche Eide in den Hinterhalt gelockt, die an Altären beschworen worden. — Sieht man von der Assonanz ab, so scheint mir passend nur der Sinn : Bethel, die Orakelstätte, auf die ihr baut, wird zur Enttäuschung dienen. Hos. 10, 13 vgl. 15. Vgl. $\text{אֵל-תְּדַרְשׁוּ בֵּית אֵל}$ v. 5 und דְּרֹשׁוּ v. 6. Nach Gen. 28 darf man ein Traumorakel in Bethel voraussetzen vgl. יִדְבַר עִמָּנוּ Hos. 12, 5. Die älteste und allgemeinste Bedeutung von אָוֶן (vgl. Concordanz) ist die der *Falschheit* des Worts oder des Gedankens, ins-besondere falsch Orakel : 1 Sam. 15, 23; Zach. 10, 2; Is. 58, 10; Prov. 19, 28; Is. 32, 6 vgl. שִׁקְרֵי אָוֶן wie ich lese Is. 29, 20 für שִׁקְרֵי אֹן ; Is. 10, 1 Rechtsfälschungen. „Götze“ bedeutet es an sich nicht vgl. Hosea 7, 13 mit

¹⁾ Is. 15, 9. Denn Gießbäche אִשְׁרָת kommen zum Dimon hinzu. Für Entrinnende Moabs weissage ich אֲרֹאֶה , für einen Rest gewahre ich Wortgleichnisse אֲרֹמָה , nämlich דִּימֹן und דָּם . Jener Prophet erwähnt sich öfter 15, 5. 16, 9. 11.

seinem Gebrauch von און; auch ebensowenig „Nichtigkeit“. — Auf welche Weise die Bedeutung *Lüge*, hinterlistige Täuschung, entweder mit האנים Mühsal Ez. 24, 12 vgl. ⁵أين Nābiga ed. Ahlwardt 5, 46. Ibnol-Anbârî ed. Houtsma S. 85 „körperlich ermattende Anstrengung“, oder mit און Kraft zusammenhängt, ist schwerlich zu entscheiden; wie Kraft mit craft? τέχνη Ränke? oder פי און, און שפה: die sich da mit Worten anstrengt, wo nichts dahinter steckt? Kraft ist vertreten 1) durch ⁵مؤونة Proviand, eig. Kraft des Landes [das hab ich irgendwie von Nöldek] von dem مؤنة Ibn Qolţum Mo'allaqa 33. Jāqūt 3, 498 l. Z. Ibn Hischam 873, 6 unt., und ⁵مان vgl. ⁵مون (Dozy, Supplém.) kommt, wie ⁵مكن von ⁵مثلة, ⁵مثنى von ⁵مثنى, ⁵معن „beholfen“ von ⁵معوونة 2) durch ⁵أون Gleichmuth, Behaglichkeit, Gemüthlichkeit, Ibnol-Anbârî a. a. O. — Hierher און בקעה Am. 1, 5. בית און, von Bethel verschiedenen, Jos. 7, 2. 18, 12. 1 Sam. 13, 5. 14, 23. Ob die vormalosoretische Nominalform von ʔn und awen verschieden war, ist zweifelhaft. Von dieser Wurzelentwicklung ganz zu trennen ist און? πένθος Deut. 26, 14. לחם אונים Hos. 9, 4 die zu אנה oder auch אן vgl. אנה gehören.

Erinnert man sich, daß die Erfahrung, welche Israel mit den ausländischen Weibern Salomos 1 Kön. 11, 4 und mit der sog. Izebel¹⁾ gemacht hatte, der exclusiv jahwistischen Sage ein gewisses Recht gab, Gebräuche, welche die Jahwedienner mit den Heiden gemein hatten, als angeheirathete Einschmuggelungen in Israel zu betrachten, wie die Terafim der Aramäerin Rahel, so wird man geneigt sein, aus bestimmten Zuständen die Legende zu erklären,

¹⁾ „Welch ein Mist!“ nach dem Aram., Verdrehung von איבעל* oder אי עשהרה* 2 Kö. 9, 37 vgl. אי-נה „Welch einer ist Baal“; vgl. איכבוד hat vielleicht ganz andern Ursprung. Βεελζεβούλ.

nach der Ephraim und Manasse, das בית יוסף, die Hauptstämme des Nordreichs, zur Mutter eine Aegypterinn und zum Großvater den Priester von אן hatten. Das Kalb, das Israel aus Aegypten geführt hatte, Ex. 32, 4. 1 Kön. 12, 28, dem höchsten Staatsgotte heilig, wird schwerlich dem Schicksal entgangen sein, mit dem Mnevisstier des höchsten Gottes Ra' von On vermischt zu werden, um so weniger, als bei den Bündnissen mit Aegypten (Hosea) die Nothwendigkeit eines gemeinsamen בעל כריה die Annäherung der beiderseitigen Culte mit sich bringen mußte. Der Staatstempel von Bethel war der gegebene Ort für die Ausbildung solcher Beziehungen, welche auch des Ezechiel Gedanken 20, 7. 8; 23, 8 veranlaßt haben können. Bethel konnte sich schmeicheln israelitisches On zu sein, wenn dort Jahwe-Ra' vereinte sacra besaß. In dem דרשו טוב ואל רע Am. 5, 13. 14. 15 vgl. כאשר אמרתם könnte man eine Anspielung auf diesen Syncretismus sehen. Hos. 10, 15 und פוטי פרע Ebers, Aegypt. u. d. Bücher Moses 296. Unter dieser nicht eben beweisbaren Voraussetzung bekommt אן bei Amos und Hosea einen Doppelsinn, der den Gebrauch dieses Worts bei ihnen verständlicher macht: „Euer On-Bethel wird euch zu Awen, Täuschung, werden.“ Vgl. Hos. 12, 9 מצאתי אן לי u. s. w. On (Anu) ist übrigens, wie mir noch Dr. Erman bestätigt, — lediglich Orts-, nicht Gottesname. Hab. 3, 7, vgl. Jerem., Ezech., vielleicht [von אן ירתו אהלי כושן = גישן] רבת.

5, 6. Gegensatz wie V. 4: mich Jahwe, nicht den Götzen Jahwe von Bethel, oder seine Mitgötter fragt um Rath.

5, 7. Sucht den Jahwe auf, ihr, die ihr sein metaphysisches Recht antastet, euch auf Sterngötzen, statt auf ihn, verlaßt, den Schöpfer der Kīma, bis incl. v. 9. Der mischpat gegen Jahwe 5, 24. 26 und 6, 12: 13. Das Vertrauen auf die stets syncretistischen Staatsheiligthümer

schien der politische Erfolg der Gegenwart zu rechtfertigen.

5, 8. Ueber die Sterne. Die Motive der Gestirnerwähnung im Buche Hiob, hat der göttinger M. A. Stern in Geiger's Jüd. Zeitschrift III. 1864 S. 258 treffend auseinandergesetzt. Hiob 38 nennt nicht circumpolare, sondern auf- und untergehende Sterne als Anzeiger der Jahreszeit und als Wettermacher. Von M. A. Stern in Manchem abweichend verstehe ich: Hi. 9, 9. Der Schöpfer des 'Ayūs*-Hyaden mit Aldebaran; des Orion, der Kīma¹⁾-Sirius und der Gemächer (?) der Zwillinge תמן = האמין: alle diese Sterne folgen in dieser Reihe am Himmel. Hi. 15, 24 f. (nach den Consonanten) „Es zaust ihn Noth, Angst überwältigt ihn wie ein Engel כמלאך, der zum Blitzen לכוירור bereit, 5, 7 Gen. 1, 24; denn gegen Gott hat er seine Hand ausgestreckt, gegen Schaddai sich wie ein Riese gebärdet, indem er gegen ihn mit (stolzem) Halse anläuft, trotzend auf die Dicke seiner Schildesbuckel; denn den Blick verdeckt er sich durch seinen Uebermuth [dessen Sitz im Zwerchfell²⁾] und thut Sirius (כימה) noch zum Orion“ in einem andern Sinne als Odyss. 11, 315, er gebärdet sich wie beide Sternriesen zugleich. Hi. 38, 31 Hältst du gebunden die Labungen der Sothis-Sirius und lästst du die Spenden des Sahu-Orion los? 1. Für מערנות darf man sich nicht auf מערנין und מרנין Gebinde von Myrten und von Binsen (zur Bedachung) Buxtorf 1580, Levy,

¹⁾ Kīma scheint wie Sothis und شَعْرَى Femininum. In חררי steckt vielleicht noch ein Sternbild (Procyon?).

²⁾ Bei den Syrern sitzt das Gewissen im Zwerchfell ܘܢܘܢܘܢ G. Hoffmann de hermeneuticis ap. Syr. Aristoteleis 1869 S. 215 = שִׁבְרָה = شَرٌّ, das innere blutende Fleisch שאר; بشر בשר die Fleischhaut. — Vgl. سَحَاب.

Neuhebr. Wb. III, 31 berufen : dies gehört zu עורה Bxt. 1584 חֲבִיבָא Land. And. 2, 199. 2. מושכות = מסכות Is. 30, 1, das עו Schreibfehler. Die Laben sind die der Nilschwelle und -Ueberschwemmung, welche jährlich zur Zeit des Frühaufgangs des Orion und Sirius begann, eine Beziehung, von welcher die Werke Carl Riel's handeln : Das Sonnen- und Siriusjahr der Ramessiden 1875 S. 2. 81. 250. 255 — passim. Der Thierkreis und das feste Jahr von Dendera 1878 S. 46. 64. 100, vgl. G. Ebers, durch Gosen zum Sinai 1881 S. 584 N. 282. Dies merkwürdige Phänomen lag dem Verf. des Hiob noch näher als dem Amos 5, 8 vgl. 8, 8. Das קשר dient zum Zwecke des פחה und zielt auf dieselbe Sache. Von der Bildung der Sternbilder kann nach dem Zusammenhang nicht die Rede sein, nur von ihrer Wirkung. 38, 32 Läßt du aufgehen das Gestirn „Streuerinnen“ = Plejaden [LXX μαζοσφοθ „die Gestreuten“ מְרֹרֹת statt מְרֹרֹת] zur rechten Zeit, und die Hyaden mitten in derselben, d. h. pünktlich, untergehen.“ L. על בְּנֵיהָ = על בֵּין עֵתוֹ vgl. על בין Ez. 19, 11 vgl. בין 31, 10. — חקשר : תמהח besser als תנחם wegen תמהח. Das Pluralsuffix kann nicht auffallen, da der Name עיש eine Sterngruppe bezeichnet. — Ich spreche עיש, denn das Kethibh עש mußte die Masoreten zu der Vocalisation עיש nöthigen, vgl. חֲבִיבָא Opuscula Nestoriana 125, 8 Ephräm opp. 2, 449 A und יוהא. Dafs in diesem Verse das Schwesterpaar der Plejaden und Hyaden gemeint sei, hat M. A. Stern wahrscheinlich gemacht : sie gehören zusammen wie Orion und Sirius, auch bei den Aegyptern : Chou: Plejaden, und Ari, Stern der Sar, : Hyaden mit Aldebaran : C. Riel, das Sonnenjahr S. 46. 230. 236. Auf die Hyas deute ich (Ajūš 1) wegen غَيْث (2) weil meines Erachtens die Talmudisten nicht zweifelhaft darüber sein konnten, dafs יוהא, ein im Volke geläufiges Wort, die Plejaden war; wenn die einen sie als זנב טלה, die andern

als רִישָׁא דְעֵנֹלָא erklärten (Buxtorf 1677), so stritten sie, wie bereits die Griechen¹⁾, nur darüber, welchem Zodiakalbild diese Plejaden zuzutheilen wären vgl. al-Beruni ed. Sachau 342, 4. Auch bei den Griechen, anders als den Aegyptern, stellte man sich das Bild des Stier's nur als dessen Büste vor; der Rabbinen vielleicht als bloßen Stierkopf. — Es handelt sich Hi. 38 um Physik, nicht Mythologie.

Amos, den übrigens der Verfasser des Hiob vor Augen gehabt zu haben scheint, nennt die Fixsterne, wie nachher die Planeten סַכּוּחַ und כִּיּוֹן, aus demselben Grunde, aus welchem Muhammed Sur. 53, 50 „den Herrn des Sirius“ vorbringt, um zu sagen, daß sie Geschöpfe seien, die mit Unrecht als Urheber der Witterung angebetet würden, weil sie, was ihm, dem Hirten, ganz geläufig sein mußte [vgl. Wetzstein, Sitzungsberichte des botanischen Vereins der Provinz Brandenburg Bd. 22 S. 129] Anzeiger derselben waren. So wird, scheint mir, schon im Deborahliede Ri. 5, 20 das Ueberschwellen des Kischon den Sternen, aber nicht als Göttern, zugeschrieben, da sie den Regen dazu herbeiführten. Ihre Anbetung bezeugt מְזֻלוֹת 2 Kön. 23, 5, die Analogie der Anbetung der Plejaden, des Aldebaran, des Sirius, des Suhail, des Löwen, des kleinen Bären, die einzeln bezeugt ist, sowie noch anderer Sterne, die nicht genannt werden, bei den Arabern; ferner bei den Galla's²⁾, von Mongolen, Nord- und Südamerikanern, Australiern u. a. abgesehen. Denn מְזֻלוֹת bedeutet, wie A. Weber in den Abh. d. berlin. Akad. 1860 S. 316 f. 1861 S. 267 mit Recht vertreten hat, nicht den Zodiakus, die Bahn des Sonnenlaufs, die malwāšē, sondern

¹⁾ has Pleiadas antiqui astrologi seorsum a Tauro deformaverunt Hygin, Poet. Astron. III, 21.

²⁾ Bruce von Kinnaird, Reisen zur Entdeckung der Quellen des Nil, Leipzig 1790, II 220.

die *منازل*, den ursprünglichen Nomaden- und Bauernkalender, in welchem Sonne Tag und Nacht, Mond den Monat, die Fixsterne die Jahreszeit bestimmten. Der arabische Ausdruck *منازل* (im Koran) ist wahrscheinlich den aramäisch redenden Nabatäern entlehnt¹⁾: noch bei den Juden bedeutete *מול* und *מולא* oft ein einzelnes Sternbild, z. B. auch den Sternengel eines Menschen (Levy, Neuhebr. Wb.) unabhängig von der Mondbahn. *מָל* bezeichnet das *Ver-sinken* eines in der Nacht im O. sichtbaren Sterns mit seiner Gruppe in die Strahlen der aufgehenden Sonne, *כוכבי בקר* Hi. 38, 7 (*כוכבי נשפו* 3, 9) nach *מאנואלא* Nöldeke, Mand. Gramm. 130, bei seinem Frühaufgang: Ideler, Handbuch der math. Chronol. I, 51, während umgekehrt das Hervortreten aus den Strahlen der Morgensonne, der Frühaufgang, das Etymon von *نَوِي* ist, welches Wort man erst später auf das zur selben Zeit gegenüber der Sonne im Westen untergehende Gestirn, seinen *raqīb* — ein wechselseitiger Begriff — bezog, weil die Sichtbarkeit der Sterne am dunkeln Westhimmel gröfser ist. So erklärt sich die Angabe bei Wellhausen, Vakidi, Muhammed S. 248. Sprenger, Leb. Muh. 3, 242.

5, 8. Die Erwähnung der Landüberschwemmung durch *ים* (Nil), bedeutet, dafs Amos die Einwirkung des Sirius und Orion auf dieselbe im Auge hatte vgl. Hiob 38, 31 und zu Am. 4, 13.

5, 9. Die bisherigen Versuche, diesen Vers zu deuten, sind meines Erachtens an *המבלינ* gescheitert. *כלנ* hat für den Hebräer wie Araber die Bedeutung des Heiteren, während nach 5, 15 der Tag Jahwe's Finsternifs und kein Licht, und ein Oxymoron „Verderben aufstrahlen lassen“,

¹⁾ Auf die Nabatäer der Römerzeit geht wohl auch der Kalendermann *قلمس* *καλένδας* vgl. *calendae intercalares* zurück, kaum auf das jüdische *קלנדם* Levy, Neuhebr. Wb. III, 502 b.

oder gar „auffrischen“ hier wenig am Platze ist. Auch Joel II, 2 ist כְּשֹׁהַר „wie Schwärze“ zu lesen. Man darf — freilich unbeweisbar — vermuthen: „Jahwe, der da aufgehen läßt den Taurus שׂר nach der Capella עו und den Taurus nach dem Vindemiator מִכְצָר untergehen läßt“ יָבֵא. Der Frühaufgang der Capella fällt z. B. Ende April alten Stils, vor den des Taurus im Mai; der Frühuntergang des Taurus in den November nach Aufgang des Vindemiator (Stern in der Jungfrau) oder Arcturus im September, entsprechend der Stellung dieser Gestirne am Himmel. Die Capella könnte die Zeit des מִלְקוֹשׁ, der Aufgang des Taurus die Getreideernte, sein Frühuntergang Eintritt der Regenzeit markiren. Auch den Römern war es merkwürdig, daß die Vergiliae, ein Theil des Stiers, mit ihrem Frühaufgange den Sommer und Anfang der Schifffahrt, mit dem Frühuntergange den Beginn des Winters und das Ende der Schifffahrt bezeichneten. Hygin. Poet. Astron. III, 21. Plin. hist. nat. XVIII, 69 u. s. w. Ideler, Math. Chron. I, 241. מִכְצָר kann Anzeiger des כְּצִיר sein; kaum מִכְצָר, da das Pacl סַחַי zweite Lese halten bedeutet: τρωγνητῆρ hieß auch der helle Arctur, dessen Frühaufgang nach Hesiod Opp. et d. 609 die Weinlese anzeigt. Vgl. C. Riel, Thierkreis von Dendera S. 77 Note, und τρωγνητῆρ und προτρωγνητῆρ (nicht sehr helle Sterne in der Jungfrau) bei Stephanus, Thes.

5, 10. L. הַמִּים. Die Reichen hassen den weltlichen Richter, der ihnen am Thore Unrecht giebt; und verabscheuen den Priester, der im Tempel den Entscheid giebt, den das heilige Loosorakel gebietet. Dies zeigt sich darin, daß sie Beide zu bestechen suchen vgl. 2, 7. Vgl. Graf, Zeitschr. d. deutsch. morg. Ges. 18, 309f. Wegen des Parallelismus mag ich nicht הַכֶּבֶר lesen und wegen 6, 8 יַחַעֲבֹן nicht „machen sie zu Greuel“ verstehen wie Mi. 3, 9. Hi. 9, 31. Ez. 16, 25. — 5, 11 s. zu 2, 6.

5, 13. Dann wird der heut so superkluge, der אָמַר in V. 14 den Mund halten. Denn mit Jahwe, als dem Schlachtenlenker אֱלֹהֵי-צְבָאוֹת widerlegten sie den Schwarzseher, 6, 13.

5, 16. הוֹדוּ Laut des Schluchzens : Socin, Die neuaram. Dialecte von Urmia 1882 S. 102, 4.

5, 17. „Die Ackerbesitzer rufen den Klagverständigen zu, zu Trauer und Klage zu kommen, und unter allen Weinbergbesitzern כְּרָמִים wird Klage herrschen.“ Amos denkt nicht daran, die armen Kossäthen zu schelten.

5, 18. Da von dem יוֹם יְהוָה 18—20 sogleich 21 zu den Festen übergegangen wird, so bedeutet יוֹם י' bei dem Volke vielleicht einen *Festtag*; weil an einem solchen des Volkes Wahnglaube am skandalösesten hervortrat, ward er beim Propheten Termin göttlicher Strafe. Vgl. zu 8, 2. 9, 1.

5, 24. Hier fließen auch die Ausdrücke aus dem Gegensatz zu 21—23. Nicht *Wallfahrermassen* will ich, nicht den הַמּוֹן der Liturgie, sondern *Massen* der Gerechtigkeit. תוֹסֵן הַמּוֹן Tosen des Volksstromes, der wie große Wasser fluthet z. B. Is. 17, 12.

5, 25. 26. Vers 26 ist Zustandsatz von Vers 25. „Habt ihr mir denn Opfer in der Wüste gebracht, während ihr gleichzeitig umhertrugt (Jer. 10, 5) den סִכּוֹת euren König, und den Kēwān, euer Idol [l. Singular]? einen Stern als euren selbstgemachten Gott!“ Wir würden sagen : „Trugt ihr die Götzen, als ihr mir opfertet?“ Im Hebräischen steht das uns Nebensächliche öfter im Hauptsatz voran, vgl. Am. 3, 3—6. 5, 11. 1 Sam. 9, 5 : „Lafs uns umkehren, mein Vater möchte die Eselinnen aufgeben und sich um uns Sorge machen“. 1 Sam. 19, 2 „Bleib verborgen, indem du dich versteckst“ [wo Wellhausen nicht mit Recht ändert]. 1 Sam. 22, 23 „Wer mir nach dem Leben trachtet, trachtet auch dir darnach“ statt umgekehrt. — Also : In der Wüste opfertet ihr mir so lange

allein; jetzt gebt ihr mir Gesellschaft. Das ist neue ausländische Mode, darum in's Ausland mit euch.

Deutlich genug spricht die Stelle von zwei Göttern; die erste Frage ist aber, ob beide hier durch die Namen ihrer Sterne, oder wenigstens סכּוּח durch Namen der göttlichen Person bezeichnet ist. Für den Propheten ist der Geschöpfname der reinere und auch die Bezeichnung „Stern“ spricht für solchen. So könnte סכּוּח* בְּנוּח 2 Kön. 17, 30 den babylonischen Nabu („den klugen Sikkūt¹⁾“, wie צבאוח²⁾ bezeichnen, was durch Σεχέες τοῦ Ἐρμουῦ ἀστήρ, Βαβυλώνιοι Hesych. unterstützt wird. Dann liefse er sich mit dem phönizisch-karthagischen סכּן Σαγχων [Secchun Sattari fil (C. I. L. VIII, 5099), früher Sechuns gelesen], für welchen der in Cypern und Afrika viel verehrte Thoth-Mercurius indirect recht wahrscheinlich ist, leicht zusammenbringen durch סכּוּח = סכּנח* vgl. גליח und קיר חרש Is. 16, 11 neben חרשה 2 Kö. 3, 25 משענח : משען u. s. w. Vgl. Baudissin, Stud. zur Religionsgesch. I, 21f. F. Delitzsch, Wo lag das Paradies 215. Mufs denn, wenn Šakkūt in der einen Columne dem Adar (Ninib) in der andern gegenüber steht, dies Identität bedeuten? Schrader in Studien und Kritiken 1874 hat mir S. 328 N. 2 noch nicht bewiesen, dafs Adar(Ninib)-Herkules-Simson einerseits und Malik-Kronos andererseits identisch sind. Sie sind das ursprünglich auch bei den Phöniziern nicht, sondern nur verbunden zu einem der beliebten Composita אדר מלך, עתה עתה, Amun-Ra u. s. w.

6, 1 והאננים = השכר יוסף = 6, 6. Der Adel, nach dem sich das Volk richtet באו להם, geht diesem mit schlechtem Beispiel voran in der Einführung fremder

¹⁾ Sicher ist eigentlich blofs סכּח, welches von den Masoreten nach Anleitung von כיון als nomen actionis vocalisirt wurde; in כיון ist ך auch schon mater lectionis vgl. כע Kēwān.

Götter, die doch — seht selber zu — ihre heimathlichen Verehrer nicht besser versorgt haben, als Jahwe sein Volk : Is. 37, 12.

6, 3. Mit Rücksicht auf 8, 4. 5 und das unerträgliche **שָׁבַח הַמָּס** übersetze ich die Consonanten : „Ihr, die ihr täglich bösen Tribut einfordert, und sabbatlich ungerecht Gut erpreßt“ 1) **מְנַדִּים** zu **נָדָה** Ez. 16, 33 und **מָדָה**; gemeint sind solche Extragebühren wie **משאה בר** 5, 11. — 2) **וְהִגְשֹׁן שָׁבַח הַמָּס** dem **ליוֹם** parallel, braucht **ל** nicht. Vgl. 3, 10 **וְשָׂרֵי הַמָּס וְשָׂרֵי**.

6, 4. Dem Amos thut sein Vieh leid, wie dem Eumaios Od. 14, 81. 92.

6, 5. **פָּרְטִים** die Saiten *reißen*, schrammen mit dem Plektron. **פָּרַט כְּרֶמֶךְ** Lev. 19, 18 vom Wind *abgerissene*, einzelne Traubentheile; und sonst : in Stücke zerreißen, Buxtorf 1811 f. Im Syr. *zerreißen*, bersten. Barhebraeus Chron. 165, 8. LXX Levit. 13, 45. Auch das Arabische „überhasten“ geht auf *abripī*.

6, 6. **בְּמִזְרְקֵי יַיִן**. Man denke an den Werth, den Homer auf Gefäße aus edlem Metall legt, und an die kyprischen Schalen : *Cesnola*, Cyprien; und : *Salaminia*, London 1882. Der Prophet trinkt seinen Wein aus irdnem Krug oder Schlauch : aber jenen Leuten ist kostbares Geräth, sonst nur für die Gottheit gebräuchlich, gerade recht.

6, 8. Da **גִּבּוֹרִים**, das Hochragende, auf das die Fürsten trotzen, getroffen werden soll, l. **עִיר וּמְלוֹאָהָ** Stadt und umwallte Citadelle.

6, 10. Nach **נִשְׂאָה** wäre **לְהוֹצִיאָהּ** ganz unnütz; und Onkel? denn Verwandter steht nicht da; hat die Seuche Vorliebe für Neffen? Auch schneit der Verbrenner sehr unvermittelt herein. L. **וַיִּנְשְׂאוּ דִירוֹ מִסְרָפּוֹ**. „Seine Verbrenner errichten einen Scheiterhaufen für dasselbe.“ Das Suffix geht auf **בֵּית**; nach dem Folgenden sind mehre Bestatter

bei einem Hause. **דור העצמים** Ez. 24, 5 = **מדורה** finde ich auch Hiob 41, 12 **כדור נפוח ואגמן** schwelend wie ein (vom Winde) angeblasener Achu-meiler oder -Schober am Nil.

6, 11. **רסיסים** 1) Trümmer zu **רם** Buxtorf und zu **رس** ein durch *Steintrümmer* verschütteter Brunnen, wovon viele Derivata. Fleischer führte in seinem Colleg **رسييس** Gerücht, auf das leise Knarren und Knirschen des Kiesel und kleiner Steine zurück: also zerkrachen? 2) Tropfen Hohel. 5, 2 **رشي**.

6, 12 von Jesaia 28, 27, wie manches Andere, nachgeahmt.

6, 14. Nach 2 Kön. 14, 25 stellte Jerobeam die Gränze Israels her **מלכוא חמה עד ים הערבה**. Hiernach erscheint eine Südgrenze Israels südlich vom Arnon abgeschlossen. Mit **ער ים הערבה** wird Deut. 3, 17. 4, 49. Jos. 3, 16; 12, 3 die Südgrenze der **ערבה**, des Ghör östlich vom Jordan zwischen diesem und den Bergen im Osten angegeben. Der Südpunkt ist unter **אשרות הפסגה**, dem Berghaupt Nebo Deut. 34, 1, also jedenfalls nördlich vom Arnon. Noch Is. 15. 16. Jer. 48. Ez. 25, 9 hat Moab Städte nördlich vom Arnon. Der **נחל הערבה** wäre, wenn nicht der Arnon, irgend ein nördlicherer Wādī z. B. der von Hesbān. Doch auch der Arnon z. B. sein nördlicher Arm Wādī Wā'le [Socin-Baedeker, Palästina 1875, S. 316, Burckhardt, Reisen II, 635] und dessen Identität mit **נחל הערבים** Is. 15, 7 ist nicht ausgeschlossen. Denn die letztere Stelle verträgt den Sinn, daß der Grasmangel, der im Lande herrscht, deshalb zum empfindlichsten Unglück wird [**על כן** = bei dieser Sachlage], weil der Feind die am Nahal ha'arabīm aufbewahrten Vorräthe weggeschleppt hat. Diese können in Magazinen im Festungsbereich der Stadt **עיר מואב** Is. 15, 1, welche am Arnon lag

(Num. 21, 15. 22, 36), gedacht sein ¹⁾. — Also: Der Feind soll euch auf der ganzen Linie von Nord nach Süd desjenigen Gebietes bedrängen, auf dessen kürzliche Errungenschaft ihr so stolz seid. Vgl. Am. 6, 13. 14.

7, 1. Klaren Sinn gewinne ich nur, indem ich aufer mit Bauer יֵצֵר, יֵצֵר, für das zweite לִקֵּשׁ mit den LXX-Origenes βροῦχος יִלֵּק lese, und so verstehe: Es zeigten sich Heuschreckenlarven zur Zeit als zuerst das Spätgras aufging, und ausgewachsene Heuschrecken der gefrästigsten Art (Joel 1, 4) noch nach den königlichen „Schafschüren“, sodafs ich fürchtete, sie würden vor der trocknen Zeit Alles aufgefressen haben. Es handelt sich hier um die Sorge eines Hirten, nicht Bauern. 1. לִקֵּשׁ der Graswuchs, den der מִלְקֵשׁ, der März- und Aprilregen, zeitigt. Ganz im Anfang desselben zwischen 25. Febr. bis 3. März zeigen sich nach Wetzstein's Auseinandersetzung zu Delitzsch's Koheleth 1875, S. 446, die ersten Heuschrecken vgl. al-Bērūnī ed. Sachau 256, 10. Zu dieser Zeit der Epagomenen, am 4. Adar a. St. ist es nach Cazwinius, Calendar. Syr. ed. Volck p. 14 für die Araber noch zu kalt zur Schur der empfindlichen Schafe. Diese, eine in der Bibel öfter erwähnte beliebte Festlichkeit Gen. 38, 12. 1 Sam. 25, 4. 2 S. 13, 23, konnte am besten nach dem auf den königlichen Domänen (daher גְּנֵי) eingehaltenen Zeiten datirt werden; denn da sie warmes Wetter und Trockenheit erfordert, schwankt sie nach der Gegend. Bei uns schor man meist im Juni,

¹⁾ Das Orakel Is. 15. 16 scheint übrigens veranlaßt durch eine Gesandtschaft der Moabiter in Jerusalem, welche den sonst an den König von Edom, den Herrscher des Landes von Sela' zur Wüste, bezahlten Schaftribut dort anbietet (16, 1) und den König von Juda schmeichelnd um Hilfe anfleht 16, 3—5, die ihm anscheinend nicht nur vom Propheten verweigert wird: 16, 6 f. In dem Nachtrag 16, 14 lese ich לוֹ אֶכְבֵּיר vgl. 8, 23!

nach Varro II, 11 zwischen Frühlingsgleiche und Sommer-
 sonnenwende; nach Geop. Graec. 18, 8 *μεσοῦντος ἔαρος*,
 nach Palladius in gemäßigtem Klima im Mai, tit. VIII.
 Richt. 6, 37 f. setzt voraus, daß zur Zeit, wo die frisch
 geschorene Wolle auf der Tenne ausgebreitet lag, Hitze
 חרב herrschte. Da ich nicht einmal in dem lesenswerthen
 Aufsätze von J. D. Michaelis, Verm. Schriften 1, 118 ff.
 etwas über die Schurzeit fand, war mir Wetzstein's
 mündliche Mittheilung, wonach sie im nördlichen Palästina
 zu Ende Nīsān, April a. St., fällt, in heißeren Gegenden
 etwas früher, sehr willkommen. Also zwischen Passah
 und Erntefest. Nach Buhle, Calend. Palaest. p. 32 hat
 der Graswuchs vom 2.—11. Mai eine große Höhe erreicht,
 im Juli giebt's nicht mehr genug. Haben also an dem
 Nachwuchs des Wintergrases junge wie alte Heuschrecke
 bis in den Anfang der heißen Zeit gefressen, so droht,
 weil kein Regen mehr neues Gras zeitigt vgl. V. 4, gänz-
 licher Weidemangel und Tod den Schafen. Vgl. Wetzstein
 ZDMG XI, 477, N. 3. — Ps. 72, 6 כמטר על נו ist fast
 gleich כמטר בקציר Prov. 26, 1: „wie Regen bei ¹⁾ der Schaf-
 schur“, dem äußersten Termin des מלקוש, daher der Sinn
 wie Hos. 6, 3 כמלקוש יורה ארץ. Denn נו bedeutet die
 Handlung, nicht Geschornes = גזה; Nässe im Heu wäre
 keine Wohlthat. Sowohl Burckhardt, Reis. i. S. 393 wie
 Wetzstein (auch mündlich) versichern, daß man weder
 Heu noch frisch geschnittenes Gras im Haurān und Pa-
 lästina kennt. Wetzstein verbessert mir in Riehm's
 Bibelwörterbuch S. 609 Z. 1 „Gras“ in Schneidefutter,
 d. h. angebaute Leguminosen, worüber er gehandelt hat:
 Die syrische Dreschtafel in Bastian's Zeitschr. f. Ethnologie
 1873, S. 283. Man wird also darnach جز الشيش und
 حنم bei I. Löw, Aramäische Pflanzennamen S. 159 f.

¹⁾ עלי אור Is. 18, 4. Prov. 25, 11.

verstehen müssen. Kritik der Nachweise in Lane's arab. Wb. bestätigt das nur; auch *أجز الشَّيخ* spricht nicht dagegen, wenn man weiß, was *شَيْخ* ist: ZDMG 24, 234, vgl. Löw, a. a. O. S. 78. — Hätte es selbst einen Heuschnitt gegeben, so fragte sich, ob regelmäfsig; und ob *נִי* ihn ohne Weiteres bedeuten konnte.

لِلْأَيِّ, da es auch ohne Hamza gesprochen wird, scheint nur Fremdwort im Arab.; das palästinische *נוכא*, Buxtorf.

7, 4. *לָרַב בָּאֵשׁ* Handelt Jahwe selber, so braucht er nicht zu rufen, handelte das Feuer, so würde er's senden: er ruft wohl wie 9, 1 einen Engel vgl. 9, 3, etwa der dem *קָדִים* vorsteht, also *לָרַב בָּאֵשׁ* vgl. 9, 6 oder gar nach *בָּרָקִים רַב* Ps. 18, 15 vgl. Gen. 49, 23. 21, 20 *לָרַב־אֵשׁ*?

תְּהוֹם רַבָּה der große Ocean, der sich unter der Erde, einer schwimmenden verankerten Insel, fortsetzt, sodafs ihm ihre Quellen entspringen. *תְּהוֹם* zu *תְּהוֹמָה* (wovon *תְּהוֹם* u. s. w.); *מְהוֹמָה*, *תְּהוֹמָה*, *תְּהוֹמָה*.

הַחֲלֵק wäre Acker; 2 Kön. 9, 10. 36. 37. Vocalisire etwa *הַחֲלֵק* 1 Sam. 17, 40. Is. 57, 6; vgl. Jos. 11, 17. 12, 7. Die Hitze sprengte sogar den harten kahlen Kiesel.

7, 8. *חֹמַת אֲנָךְ*, eine *חֹמַת אֲרָמוֹן* der *שָׁרִים*, so hoch, dafs zu ihrer sichern Ausführung das Bleiloth besonders nöthig ist. *כַּדִּיל* *μόλυβδος μόλυβος* plumb — haben denselben (iberischen?) Ursprung.

עָבַר לֹא „Verzeihen“ heisst sonst im Hebr. und jerus. Talmud *עָבַר עַל*. „Ich werde nicht mehr gestatten oder bewirken, dafs man sich Ernteertrag einheimst, sondern zerstört werden vorher werden“ u. s. w. *אוֹסִיף* oder *Qal אָסַף*; auch „hinzufügen“ pafst. Das Nähere zu 8, 2. Zweimal, vielleicht innerhalb desselben Jahres, hat Jahwe auf die Fürbitte des Propheten die Zerstörung des Ertrages zurückgenommen: das dritte Mal wartet er die Gelegenheit zu derselben nicht ab, sondern überbietet sie durch schreck-

lichere Strafe : denn Krieg trifft die herrschende Klasse schwerer als Missernte. Die kurze Frist von höchstens einem Jahre ist für Propheten nicht zu kurz.

7, 12. חוה wegen der soeben vorgetragenen Gesichte.

7, 13. בית ממלכה und מקדש מלך, nicht königliche Residenz, sondern Staatstempel; בית מקדש parallel, sonst כמה Am. 7, 9. Is. 16, 12. Auf diesen legte man in Israel soviel Werth, wie in Jerusalem auf den dortigen : seine Zerstörung predigen ist Hochverrath, vgl. 1 Kön. 12.

כולם שקמים s. de Lagarde, Göttinger gel. Nachr. 1881, S. 368 f. כָּלָם* war, da האנים die Feigen sind, wohl Name der Sykomorenfrucht.

7, 16. חטיף, wie es scheint ein grober, verächtlicher Ausdruck : Weissagung *sabbern*; hergenommen von dem Geifer, der heidnischen epileptischen Propheten aus dem Munde lief : נטף von den Lippen tröpfen.

7, 17. בָּעִיר Is. 23, 16 paßt hier nicht. Alte Frauen sind aufser Frage; junge werden kriegsgefangen, und dürfen schwerlich in der eroberten Stadt umherlaufen. Auch der Parallelismus empfiehlt בָּעִיר הַזֶּה vgl. Deut. 21, 10 f. Is. 13, 16. Zach. 14, 2.

Es ist beachtenswerth, daß Amos bei dem Hohenpriester von Bethel Abscheu vor der Unreinheit des Auslandes voraussetzt. Diesen Aberglauben theilten die Hebräer mit den Aegyptern Herod. 2, 41, wie andern Völkern. Nur zu Hause konnte man seine Gesundheit vor dem Zorn des Gottes durch koschere Speisen sichern; die Annahme fremden Eßrituals war schwierig, und schützte am Ende vor den Nackenschlägen des heimischen Gottes nicht. Der Ekel vor den ungewohnten Speisen Ez. 4, 13. Hos. 9, 3 kam hinterdrein, vgl. Socin, die neuaram. Diall. von Urmia 1882, S. 201.

8, 2. קָיַץ leitet irre. Da es zu قَصَّ قَصًّا gehört, dem קִיץ mit قَصَّ und قَيْظٌ gegenübersteht, so hat sein קַ von

dem des letztern wahrscheinlich verschieden geklungen vgl. J. Olshausen, Monatsber. der berlin. Akad. 1879, S. 555 f. צר *Túros* צען *Távus* G. Ebers, Durch Gosen zum Sinai 1881, S. 512; hebräisch נטר נצר = קוט; קוץ = קוץ. הקץ ist Schreibfehler für הקיץ wie עש für עיש, 8, 8 für כיאר, נשקה für נשקעה ebend. Uebersetze: „Die Zeit der Obsternte wird zu meinem Volke kommen, ohne daß ich wieder gestatten werde, ihm Ertrag einzuheimsen; vielmehr heulen (statt zum Erntefeste jubeln) werden die Tempelsängerinnen אֲשֶׁרוֹת.“ D. h. zum nächsten Herbst tritt die Katastrophe ein. Vgl. 7, 8. Ganz ähnlich Is. 32, 10, der diese Art Terminbestimmung auch 18, 5 und 29, 1 nachgeahmt hat. Da wohl nicht alle Tage in Bethel Tempelmusik war, da Amos 8, 10 mit dieser zusammen Feste erwähnt, da er sogleich von Neumond und Sabbat in Verbindung mit dem Kornhandel spricht, da dieser unmittelbar nach frischem Erdrusch den hauptsächlichsten Umsatz haben mußte, so scheint mir, daß Amos dies zur Zeit des Festes vollendeter Ernte gesprochen hat: Num. 28, 26. Ex. 23, 16. Deut. 16, 10 Also: Zum Laubhüttenfest sollt ihr Leichen herbsten, vgl. zu 9, 1 und 5, 18.

8, 4. L. ולשבת statt ולשבת, denn „vernichten“ bedeutet השבית weder, noch. handelt es sich darum: nützliche Hausthiere vernichtet man nicht. Vgl. zu 6, 3: „Die ihr nach dem Armen schnappet, und gar am Sabbat nach den niedern Leuten.“ Construction wie *וּסְבִיב 3, 11 ובאפכם 4, 10. Sabbat und Neumond bezeichnen hier dasselbe Erntefest.

Pfingsten fiel auf einen Sabbat Num. 28, 26. Lev. 23, 21, ob in Nordisrael auch auf einen Neumond? Scheint doch der Jahresanfang daselbst ein Monat später als in Juda gewesen zu sein 1 Kön. 12, 32; überhaupt, wenn von Sabbat und Neumond die Rede ist, braucht keineswegs immer jeder siebente oder achtundzwanzigste Tag gemeint zu

sein, sondern auch ein auf einen dieser fallendes Fest. So vielleicht Hos. 5, 7 („Die mir jetzt am großen Feste götzendienerisch zum Besten ihrer Felder opfern), demnächst wird die Neumondzeit (das nächste große Fest) sie sammt ihren Feldern auffressen; denn da wird Ephraim Wüste werden.“ 5, 8. 9. Sünde am Fest fordert Untergang am Fest. Is. 16, 9. 10. Gemeint ist vielleicht der erste aller Neumonde zu Jahresanfang vgl. Lev. 23, 24. Num. 29, 1.

Uebrigens bezweifle ich, daß שבת von שבת, aufhören, kommt; es ist Priesteretymologie, die man dem Volke durch den Zusatz שָׁבֶחֶן, wohl richtig שְׁבַחֹן zu lesen, hat einschärfen wollen: de Lagarde, Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi 1874, S. 158 f. combinirt abweichend. Der arabische Sprachgebrauch, den Lane nachweist, z. B. سَبَّةٌ مِنَ الْكَبْرِ ist gegen den Verdacht der Entlehnung aus שכחה. Das Wort bedeutet im Arab. Zeitabschnitt, Zeitstück vgl. سَبَّةٌ podex = Schlitz, das Verbum: mit Worten schlitzen. Im Nordsemitischen deutet שבבים Hos. 8, 6 Buxt. 2304 auf Bruchstück. שבת הירח ist Bruchtheil des Monats, durch die Mondphasen gegeben. Diese Theilung können die Babylonier, Syrer مَصَّ, Hebräer aus ihrer Urheimath mitgebracht haben.

8, 6. Während V. 5 in durchsichtigster Ordnung ist, fällt nach gewöhnlicher Interpretation מפל בר נשבר „Ausschußgetreide verkaufen“ in die bloße Uebervorthellung, welche inzwischen durch den Personenraub abgelöst ist, zurück. Im Einklang mit der Auseinandersetzung zu 2, 6 lese ich: ומפל בר נשבר „indem wir die Unterdrückten von den Richtern für Geld, die Armen für Ertragecession und Loosantheil am zu verkaufenden Weizen kaufen“, d. h. entweder für Korn in natura, oder mit einem Theil des Erlöses daraus. מפל von הפיל, durch Loos zufallen Ps. 16, 6. Hi. 6, 27. Wirkliche Verloosung zwischen den

Betheiligten war nicht ausgeschlossen. **נָפַל** = הפיל jemand freiwillig gewinnen lassen, viel geben. **שֹׁבַר** heisst der Weizen **כַּר** als ausgedroschener; „Ausbruch“ vielleicht im Gegensatz zu der andern Weizenart **כֶּסֶמֶת** dem Dinkel, Spelt; dessen Körner, von der Hülse fest umschlossen, nicht ausgedroschen werden können, sondern ausgeschält [**כֶּסֶם** = **כֶּסֶם**, mit den Händen zerreiben] werden, während **שֹׁבַר** leicht aus der Hülse bricht.

8, 8. **נָרַשׁ** „treiben, vertreiben“ **נָרַשׁ** paßt nicht, weder zum „Steigen“ noch zum „Sinken“; auch nicht Is. 57, 20, woran schon de Lagarde, Prophet. Chald. S. 4 Anstofs nahm. „Die Bösen sind **כִּים נָרַשׁ** wie ein getriebenes (?) Meer, da es nicht Ruhe halten kann und dessen Wasser Lehm und Koth treiben“ **וַיִּנְרְשׁוּ**. Verjagt soll die Sünde nicht sein, treiben lassen kann Unrath auch der sanfte Siloah. In allen Fällen ist nach Ex. 15, 8 **דַּלֶּת** für **רֶשֶׁת** zu lesen, von **נָרַשׁ** Ex. 22, 5. Dieses Gesetz ist durch einen Fehler entstellt: Ex. 22, 4 lies **וְשָׂלַח אֶת-הַבְּעֵרָה** und **וּבְעֵרָה**, sodafs der Sinn ist: Wenn jemand durch Unachtsamkeit fahrlässig beim Abbrennen seiner Stoppeln den Brand hat auf das Nachbargrundstück übergreifen lassen, ohne dafs das Feuer dahin durch besonders brennbare Anhäufungen wie durch vis major gelockt worden, so soll er den höchsten Taxwerth **מִיטָב** des Verdorbenen ersetzen; greift das Feuer trotz seiner Vorsichtsmafsregeln wegen feuergefährlicher Gegenstände auf dem Nachbargrundstücke dahin über, so hat der Brandstifter nur den niedrigsten Werth des Verbrannten zu bezahlen; die feuergefährliche Nachbarschaft fällt zu Lasten des Nachbars.

8, 9. **נִשְׁקָה** Schreibfehler für **נִשְׁקָה** 9, 6: In beiden Stellen ist deutlich ein Erdbeben als Strafe verkündet. Die wiederholte Hervorhebung grade dieses Strafmittels, seine charakteristische Beschreibung sowie 4, 11 **הַפְּכָתִי** zeigen, dafs Amos ein Erdbeben erlebt hat. Wer nun

seine Worte las, an ihre Unfehlbarkeit glaubte, Zach. 14, 5, die Gleichzeitigkeit Jerobeam II und Azarjahu's kannte, dabei לו אסיף עבור 7, 8 und 8, 2 ähnlich verstand wie Schreiber dieses, der hatte die Anhaltspunkte, um Am. 1, 1 „zwei Jahre vor dem Erdbeben“ prophezeien zu lassen. Denn den Abstand zwischen der Zeit der Verkündigung des Orakels und seiner Erfüllung konnte er 8, 2 höchstens auf ein Jahr annehmen — von קיץ zu קיץ; und diese Prophetie als Wiederholung resp. Fristverlängerung der früheren 7, 8, die wieder einen Erfüllungsabstand von einem Jahre vertrug, in summa zwei Jahre vor wirklich eintretendem Erdbeben, ansehen. Somit können in der Ueberschrift 1, 1 mit Sicherheit nur die Worte מתקוע bis דברי als auf echte alte Ueberlieferung zurückgehend betrachtet werden.

8, 10. Die allgemeine Landestruer, so schmerzlich, wie sonst die bitterste Erfahrung eines Einzelnen, wird Amos sich vorgestellt haben wie Is. 15, 2. 16, 12.

8, 11. „von Meer zu Meer u. s. w.“ vielleicht wegen des Gegensatzes: jetzt suchen sie die Bundesgötter Phöniziens im Norden und der Euphratländer im Osten auf.

8, 14. אשמת שמרון wie עגל שמרון Hos. 8, 5. 6. ist unanfechtbar; שמרון das Reich; gemeint das Staatskalb von Bethel vgl. Mi. 1, 5 מי פשע יעקב הלא שמרון. Ich spreche hier ohne Begründung aus, dafs der Pfahl אשרה den Gott Jahwe oder Ba'al selbst bedeutete, in welchem dieser sich aufhielt, um die Opfer auf dem daneben stehenden Altar in Empfang zu nehmen: der Gottesort, wo man den Gott spürte, Fem. zu אלה, vgl. אשרה Schritt. Dieser Pfahl war keine staatliche Specialität des Nordreiches.

דרך באר שבע; Wallfahrt war ebenso nöthig nach Dan; nach dem Parallelismus דרך vgl. Is. 5, 1. Man darf sich nach V. 13 auch Weiber so zärtlich schwörend denken.

הי. Die masoretische Idee ist, daß man „so wahr er lebt“ nur von Gott dem stets lebendigen ohne Meineid schwören könne, daher יי הי; sonst nur bei dem zeitlich lebendigen Theil eines sterblichen Nichtgottes: stat. estr., wie חול המועד „profaner Theil des Festes“, Talmud. Die Unterscheidung 1 Sam. 20, 3. 25, 26 ist in der Ordnung; natürlich ist das ursprüngliche überall הי. Aehnlich ist die Absonderung ארני Gott, von ארני Menschen; אביר יעקב u. s. w. statt des ursprünglichen אביר יעקב „der Stier Jacobs“ vgl. Bethel; מלך mit den Vocalen von בשה statt מלך wie der König Jahwe heißt, נד als Stammname neben נד Götze.

9, 1. Amos denkt sich wohl die Gemeinde opfernd im Tempel versammelt: den Eintritt der Strafe wieder an einem Feste, wie 8, 2 vgl. Simson: Ri. 16, 29.

כפתר, gewifs von derselben Wurzel wie כתר und כתר, möchte ich für identisch mit صحن Birne halten: Löw, Aram. Pflanzennamen S. 208. Payne-Smith 1760 vgl. חבצלה zu صحن, zu denen حنظل kaum etymologisch gehört. Das Ms. des India Office vocalisirt zu de Lagarde, Praetermissa 51, 72 Kamthre, wahrscheinlich am ursprünglichsten, vgl. neusyr. Kāmitra; Kamtör*: Kumtrā wie עכבר: חמסו. Die zahme Birne kennt schon Homer: ὄρχηνη. Die Gestalt paßt zu den lotosknospenförmigen Säulenknäufen: Wilkinson, Manners and Customs of the anc. Egypt. III Plate XVII vor dem Titel und S. 309 f.; vgl. פרה und רמון als Ornamente.

9, 2. Derselbe Gegensatz Is. 7, 11 sofern man שאלה herstellt.

9, 7 ff. Eure Schlußfolgerung aus dem historischen Factum eurer besonderen Erwählung durch Jahwe (3, 2) und Herausführung aus Aegypten auf ewigen Bestand ist irrig: auch die Kuschiten, nämlich Philister und Aramäer, können auf solche Vorzeit hinweisen, und dennoch trifft

sie Strafe. (C. 1.) Für sie, wie in noch höherem Grade für euch, handelt es sich um Einhaltung der ursprünglichen Vertrags- oder Erwählungsbedingung. Cap. 3 vgl. 5, 25. So sehr ihr aber auch leiden werdet, Gott würde euch nicht erwählt haben, wenn er nicht vorher wüßte, daß ein Rest seinen sittlichen Anforderungen entgegenkommen wird : darum muß etwas von euch übrig bleiben.

כּפּהּר. Die Appellativbedeutung dieser Consonanten und die Wahrscheinlichkeit, jenes Küstenland im Nildelta zu suchen und אִי כּפּהּר als das von Phöniziern den Griechen zugetragene *Αἴγυπτος* anzusprechen, gestatten die Vermuthung einer frühen Confusion von Knauf und Land. Der Landesname könnte כּפּהּר Kuptud oder ähnlich gelautet haben mit d, welches *Αἴγυπτος* leichter erklärt als r; ich erwähne dieses nur, weil es vielleicht gelingt, hierzu eine Bestätigung im Aegyptischen aufzufinden. ךּ und ךּ sind in dubio keine Varianten.

9, 9. צּוּר ein kleiner Kiesel, 2 Sam. 17, 13, vgl. Mischna, gehört wie צּוּר Steinmesser zu צּוּרִים. Prov. 26, 8 : Die Ehre und Höflichkeit, die man einem Flegel erweist, macht auf diesen denselben Eindruck wie ein feines Steinchen auf einen Haufen grober Feldsteine geworfen; sie rühren beide nicht, sondern prallen ab. Da צּוּר doch noch gröber ist, als ein Getreidekorn, so bleibt es im Sieb (z. B. Mehlsieb), d. h. den Gojim, in deren Exil die Bösen untergehen; die Frommen fallen durch und entkommen. So schon Aquila.

9, 10 „weder uns erreichen, noch überraschend umzingeln“ : Krieg trifft uns gerüstet; 6, 13. Sowohl die Hiphile wie בעדינו (statt ערינו?) das sonst nur nach Verbis der Einschließung steht, sind auffallend.

11. Wegen סכּוּת דּוּיִד הַנּפּלֹת muß man פּרציהוּן lesen, welche gleich den הַרסוּת Davids sind. Amos sagt nichts

von Vereinigung beider Reiche gradezu; nachdem der Krieg die jetzigen Städte, deren hohe Paläste er gründlich hafst, zerstört haben wird, ist es Zeit, dieselben in dem einfachen *Hüttenstil* der davidischen Zeit, die sich mehr auf Jahwe als auf Burgen verließ, wieder aufzubauen v. 14. Dies zugleich die Antwort auf den Sinn der auf ihre Festen trotzenen Sprecher von V. 10.

ובניחיה d. h. הארץ, die Städte im ganzen Lande. Die Wiederherstellung von mehr als David besafs, beansprucht Amos nicht.

9, 13—15. Für den armen Amos recht charakteristisch. Alles, auch der Armen Land, wird Garten sein; von Viehtrift, wie jetzt, ist keine Rede. Dem prosaischen Joel 4, 18 blieb es vorbehalten, die Milch hineinzubringen, und התמוננה statt auf Wein auf Wasser zu deuten.

Der Midrasch Kohelet und Cicero's Cato Major.

Eine merkwürdige Uebereinstimmung findet statt zwischen einer Stelle in Midrasch Kohelet (cap. 5, 11 s. v. מחוקה שנת העובר) und Cicero's Cato Major (c. XIX). Diese Uebereinstimmung ist so auffallend, dafs man versucht ist, anzunehmen, die betreffende Stelle sei aus einer Quelle in die andere übergegangen und doch hat Cicero vom Midrasch Kohelet sicher ebenso wenig Kenntniß gehabt, als der Verfasser oder Redactor des Midrasch Kohelet von Cicero's Cato Major. Wir geben zuerst die betreffende Midraschstelle. Sie lautet: „Worin besteht der Unterschied zwischen dem Tode der Jungen und dem Tode der Alten. R. Jehuda und R. Nechemja sind darüber verschiedener Meinung. R. Jehuda sagt: Wenn die Leuchte von selbst erlischt, so ist es gut für sie und für den Docht;

wenn die Leuchte aber nicht von selbst erlischt, so ist es nachtheilig für sie und für den Docht. R. Nechemja sagt: Wird die Feige stets zur rechten Zeit gesammelt, so ist es gut für sie und für den Feigenbaum; wird sie aber nicht zur rechten Zeit gesammelt, so ist es nachtheilig für sie und für den Feigenbaum.⁴

In Cicero's Cato Major heisst es: Quid est autem tam secundam naturam quam senibus emori? quod idem contingit adolescentibus adversante et repugnante natura. Itaque adolescentes mori sic mihi videntur, ut quum aquae multitudine vis flammae opprimitur: senes autem, sicut sua sponte, nulla adhibita vi, consumtus ignis exstinguitur: et quasi poma ex arboribus, si cruda sunt, vix avelluntur, si matura et cocta, decidunt: sic vitam adolescentibus vis aufert, senibus maturitas.

Das Auffällige der beiden Stellen liegt darin, daß sowohl der Midrasch wie Cicero zur Erläuterung des Unterschiedes zwischen dem Tode junger und alter Leute *Leuchte* und *Frucht* zur Vergleichung anziehen. Ich kann mir die Uebereinstimmung nicht anders erklären, als daß die genannten Bilder ganz gebräuchlich waren und zur Veranschaulichung des Unterschiedes des Todes der Jungen und der Alten angewandt zu werden pflegten. Die Bilder waren sozusagen stereotyp geworden, jeder gebrauchte sie und fügte bald diesen, bald jenen eigenthümlichen Zug hinzu. Von einer Entlehnung der einen Quelle aus der andern kann daher keine Rede sein, ebenso wenig wird sich feststellen lassen, ob dem Midrasch oder Cicero die Priorität gebührt. Eine zweite Möglichkeit wäre vielleicht noch die, daß Cicero und die betreffenden Rabbinen gemeinsam aus einer griechischen Quelle geschöpft hätten.

Bei dieser Gelegenheit sei mir gestattet, überhaupt einige Bemerkungen betreffs der Uebereinstimmung zweier dem Alterthum angehörender Schriftstücke zu machen. Man wird dabei auf folgende zwei Fälle sein Augenmerk zu

richten haben : 1) es kann die Form dieselbe bleiben und der Gedanke sich verändern, 2) sodann kann der Gedanke bleiben und die Form sich verändern. Selbstverständlich kann das alles in verschiedenen Graden und Stufen stattfinden. So lassen sich bei einem Bilde nach den verschiedenen Stufen der Ausführung wieder Skizze, Carton und Gemälde unterscheiden.

Der erste Fall, daß nämlich die Form fast vollständig dieselbe bleibt und nur der Gedanke sich verändert, tritt beispielsweise recht deutlich in der Uebereinstimmung mancher Gleichnisse Jesu mit denen des Talmuds und Midrasch zu Tage. Es wäre ganz verkehrt, wenn man behaupten wollte, Jesus oder der Verfasser des einen oder anderen Evangeliums hätte sie den Rabbinen nachgeahmt oder von ihnen entlehnt, oder umgekehrt, die Rabbinen hätten aus dem Neuen Testamente geschöpft. Die Uebereinstimmung ist vielmehr einfach durch die Annahme zu erklären, daß die bestimmten Bilder d. i. die allgemein sinnlichen Grundlagen der betreffenden Gleichnisse stehend und somit allgemein bekannt waren, die besondere Durchgestaltung und eigenthümliche Färbung, sowie die Anwendung auf ein bestimmtes Gebiet oder auf einen speciellen Fall bleibt ebenso sehr Verdienst Jesu oder des Evangelisten wie der Rabbinen. Hinsichtlich des Inhaltes sind somit die Gleichnisse Jesu und die des Talmuds und Midrasch völlig selbständig und eigenthümlich, so sehr auch ihre Bilder mit einander übereinstimmen mögen, denn beide dienen zu ganz verschiedenen Zwecken und zur Veranschaulichung wesentlich anderer Gedanken.

Lic. Dr. Aug. Wünsche.

Der Text des Berichtes über Salomos Bauten. 1 Kö. 5—7.

Vom Herausgeber.

Auf das Geröll ziemlich junger Nachrichten über Salomo, welches wir 1 Kö. 5, 1—14 lesen, folgt jetzt gänzlich unvermittelt die Erzählung von Salomos Burg- und Tempelbau. Sie ermangelt aber jetzt nicht nur des naturgemäßen Anschlusses nach rückwärts — welchen sie einst hatte, werden wir später noch sehen — sie ist auch, wie schon ein oberflächlicher Blick zeigt, nur in sehr entstelltem und überarbeitetem Zustande auf uns gekommen. Bei dem lebhaften Interesse, welches spätere Zeiten für alles mit dem Tempel in Verbindung Stehende empfanden, begreift es sich ja leicht, daß gerade ein solcher Text Zusätzen und Bearbeitungen ausgesetzt war. Die folgende Untersuchung soll es versuchen, soweit dies überhaupt noch möglich ist, die jüngeren Bestandtheile der Erzählung auszuschalten und ihre Schäden aufzudecken. Den ursprünglichen Text aber wird Niemand bei einem Stücke herzustellen versuchen, aus welchem zweifellos Bestandtheile ausgemerzt worden sind, und welches von solchen mannichfach überarbeitet worden ist, denen der Sprachgebrauch der Tempelbeschreibung Ezechiels und der Stiftshüttenbeschreibung in P. C. geläufig war. Unternommen wurde diese Untersuchung, um die älteste Ueberlieferung über Salomos Bau- thätigkeit festzustellen und wo möglich Anhaltspunkte zur Bestimmung ihres Alters und Ursprungs zu gewinnen.

Es ist weder ihr Zweck die hebräische Vorlage der LXX herzustellen, noch die Entstehung des Textes derselben zu untersuchen.

Noch sei bemerkt, daß aus leicht zu errathenden Gründen von der Cultusgeschichte möglichst wenig Gebrauch gemacht worden ist. Die Untersuchung geht vielmehr zunächst von *der* Voraussetzung aus, daß wer Baulichkeiten beschreiben will, einer bestimmten, ihm durch die Natur des zu Beschreibenden gegebenen, Anordnung folgen, nicht aber planlos in der Beschreibung Unzusammengehöriges zusammenwerfen werde. Wer ein Haus beschreibt, beginnt nicht mit dem Dach und läßt nicht auf die Beschreibung des Kellers die eines Mansardenzimmers oder eines Einrichtungsgegenstandes aus einem der Stockwerke folgen, auch wenn er nur ein mittelmäßiger Schriftsteller ist. Der Verfasser geht von der Voraussetzung aus, daß wir keinen Grund haben, den Berichterstatter für einen unordentlichen Erzähler zu halten. Von diesen Gesichtspunkten aus soll ohne allzuweit auszugreifen den alten Bestand des Berichtes von jüngern Zuthaten zu säubern versucht werden.

5, 15 = LXX 5, 1 ist die Einleitung einer Erzählung über den von Hiram von Tyros mit Salomo angeknüpften Handelsverkehr. Eine solche bildet die passende Ueberleitung zu Salomos Burgbau, weil dieser Handelsverkehr wie überhaupt zur Förderung des Baues so namentlich dazu von ihm benutzt wurde, sich durch Vermittelung Hiram's das nöthige Cedernholz zu verschaffen. Der Vers muß seinem Inhalte nach an einer Stelle gestanden haben, welche von den ersten Ereignissen in Salomos Regierung erzählte. Der Verkehr entsteht durch Vermittelung einer Gesandtschaft, welche von Hiram abgesandt wird, um Salomo zur Thronbesteigung zu beglückwünschen. Nach abschließenden Berichten, wie sie c. 4, c. 5, 1—14 bieten, hat er keinen Platz.

Aber gleich mit diesem einleitenden Verse 5, 15 bricht unsere Erzählung wieder ab. Die untrennbar verbundenen v. 16—20 können ihr ursprünglich nicht angehört haben. Sie sind deuteronomistischer Herkunft. Sollte auch etwa v. 19 nicht auf die Interpolation 2 Sa. 7, 13 Bezug nehmen, sondern umgekehrt letztere durch unsere Stelle veranlaßt worden sein, so fällt doch die Rücksichtnahme auf deuteronomische Ideen auf den ersten Blick auf. Salomo motivirt in seiner Antwort an Hiram sein Vorhaben, den Tempel zu bauen, damit, daß Gott Israel jetzt Ruhe gegeben habe vor seinen Feinden. Es ist das der Zeitpunkt, an welchem Israel nach Dt. 12, 9. 10 den Gottesdienst an dem *einen* Orte einrichten soll, welchen sich Jahwe erwählen wird; die מְנוּחָה ist da. Nun widerspricht aber die Vorstellung, daß mit Salomo eine Zeit der Ruhe für Israel gekommen sei, wie dem wirklichen Geschichtsverlaufe so auch der ältesten Ueberlieferung, nach welcher Salomo vielmehr bald nach seinem Regierungsantritte in Kämpfe mit unbotmäßigen Vasallenvölkern verwickelt worden ist; vgl. 1 Kö. c. 11, 14—25. Es ist die Meinung, Salomo nicht David habe den Tempel gebaut, weil erst Salomo die nöthige Ruhe hierzu besessen habe, einer der uns erhaltenen Versuche, sich den, für spätere Zeiten so befremdlichen Umstand zu erklären, daß ihn der fromme David nicht gebaut hat.

Auch der weitere Inhalt von v. 16—20 zeigt, daß diese Verse weder alt sind, noch die naturgemäße Fortsetzung von v. 15 bilden können. Auf die Botschaft Hiram's wird in Salomos Antwort gar keine Rücksicht genommen. Dann aber kann Salomo nicht wohl die Erbauung des Tempels als dasjenige Ziel, zu dessen Erreichung er um Hiram's Beistand bittet, angegeben haben. Denn nach dem Bauberichte handelt es sich nicht bloß um die Erbauung des Tempels, sondern um den Bau des Tempels und der viel ausgedehnteren königlichen Burg, wie um Anfertigung verschiedener Baustücke und Geräte

von Bronze. Nun bildet die mit v. 15 beginnende Erzählung die Einleitung zum Bauberichte. Sie erklärt, wie es Salomo möglich wurde, die dort beschriebenen Bauten in der Hauptstadt des in den Künsten so unerfahrenen Israels zu errichten. Wir müssen daher erwarten, in der Antwort Salomos an Hiram Gedanken ausgedrückt zu finden, welche zu dem Bauberichte stimmen. Es kann nicht erwartet werden, daß der Schriftsteller bei Abfassung der Antwort Salomos gegen seine eigenen Voraussetzungen verstossen haben werde.

Wir haben also die Antwort, welche nach der Meinung des Schreibers von 5, 15 Salomo an Hiram von Tyros gegeben hat, nicht mehr. An ihre Stelle ist eine deuteronomistische Einschaltung getreten.

Es fragt sich nun, ob die Rückantwort Hiram's v. 21 bis 23 der gleichen Feder wie v. 15 beigelegt werden kann. Es ist kein Grund das zu bezweifeln. Deuteronomistische Züge finden sich in den ganz detaillirte Vorschläge enthaltenden Versen nicht. Auch stimmt Hiram's Antwort nicht genau zu Salomos Anfrage. Hiram ist nach v. 22 um עצי ארזים und עצי ברושים begrüßt worden, während v. 20 nur ארזים oder falls LXX im Rechte ist עצים von Hiram verlangt werden ¹⁾. Wir werden also v. 21—23, dann aber auch deren naturgemäße Fortsetzung v. 24—26 aus gleicher Feder wie v. 15 herleiten.

Damit ist aber zugleich die Stelle nachgewiesen, welche die Erzählung von Salomos Burg- und Tempelbau im

¹⁾ Es wird sich nicht entscheiden lassen, was das Ursprüngliche war. Da alle Welt die Verwendung von Cedernholz zum Tempelbaue kannte, so lag es nahe, עצים zu ארזים zu verschreiben. Doch konnte wegen des Schlusses des Verses auch das Umgekehrte statthaben. Freilich mögen alle Späteren und somit auch der dstische Verf. von v. 16—20 bei dem zum Tempel zu verwendenden Holze zunächst an Cedernholz gedacht haben.

Grundstocke von c. 3--11 einst eingenommen hat. v. 20 läßt Hiram aus Salomos Botschaft Salomos Weisheit erkennen, und noch deutlicher sagt v. 26 : Jahwe hatte aber Salomo Weisheit gegeben, *wie er zu ihm geredet hatte.*“ Hiermit wird auf 3, 12 f. zurückgewiesen. Aus den freundschaftlichen Beziehungen, welche Salomo mit Hiram anknüpft und zur Ermöglichung des Burgbaues benutzt, erkennt der Verf., daß Gott sein Versprechen Salomo gehalten hat. Hieraus müssen wir aber weiter den Schluß ziehen, daß die mit 5, 15 beginnende Erzählung von Salomos Bauten einst unmittelbar an die Erzählung von den Vorfällen zu Gibeon sich anschloß. Nicht nur das Geröll von Notizen über Salomo in c. 5, 1—14, sondern auch der alte Bericht über Salomos Kreiseintheilung und die Legende vom Handel der beiden Huren sind dazwischen geschoben worden. Die letztere ist jetzt an die Stelle der Erzählung von Salomos Verkehr mit Hiram und seinen Bauten getreten und dient jetzt statt ihrer zum Erweise der Salomo von Gott gemäß den Versprechungen des Traumgesichtes verliehenen Weisheit.

In v. 27. 28 folgt eine alte glaubwürdige, mit späteren Vorstellungen wie 9, 21. 22 stark contrastirende Nachricht. Salomo ermöglicht den Hieb des vom Libanon zu beziehenden Holzes, indem er in Israel 30000 Fröhner aushebt. Es war die erste Maßregel, welche um den Bau beginnen zu können, ergriffen werden mußte. Wir werden auch hier eine Fortsetzung der mit 5, 15 beginnenden Erzählung haben.

Dagegen reißt mit 5, 29 der Faden derselben abermals ab. Die Notizen, welche wir 5, 29—32 über Salomos Werkleute und die von ihm in den drei ersten Jahren seiner Regierung vorgenommenen Vorbereitungen zum Baue zu lesen bekommen, stammen, wie schon Ewald vermuthet hat, wahrscheinlich aus anderer Quelle. Nicht nur, daß der Libanon hier abweichend von v. 29 הרר heißt.

Es ist auch 5, 31 vor 7, 9. 10 nicht wohl möglich. Vielleicht ist 5, 31 erst nach 7, 9. 10 gearbeitet. Ein weiterer Beweis der Nichtzugehörigkeit von 5, 29 bis 32 zum ursprünglichen Texte würde aus v. 32 zu entnehmen sein, falls M. T. mit והנבליים (LXX καὶ ἔβαλαν αὐτούς) im Rechte ist. Daß Salomo auch Werkleute aus Gebal gedungen habe, wäre vorher zu sagen gewesen. Allerdings könnten in v. 32 Trümmer des ursprünglichen Berichtes gesucht werden. Derselbe wird hinter v. 28 vermuthlich erwähnt haben, was mit den auf dem Libanon geschlagenen Hölzern vorgenommen worden ist, nachdem sie durch Hiram's Knechte in einen von Salomo bestimmten Hafen gefloßt und an Salomos Knechte abgeliefert worden waren. Allein durch die in לבנות הבית liegende alleinige Rücksichtnahme auf den Tempel verräth sich v. 32 als von jüngerer Hand herrührend. LXX hat statt לבנות הבית τρία ἔτη, was durchaus nicht aufzunehmen ist (Thenius). Es ist aus 6, 1 geschlossen und zwar falsch geschlossen. Denn auch vorausgesetzt, daß zwischen Salomos Regierungsantritt und der Uebereinkunft mit Hiram nur sehr kurze Zeit verfloß, so bedurfte es doch geraumer Zeit, bis die auf dem Libanon geschlagenen Hölzer in Jerusalem anlangen konnten. Außerdem begreift sich die lange Dauer des Baues nicht, wenn bei Grundsteinlegung schon Steine und Hölzer zugerichtet waren.

In LXX ist auch sonst geändert worden. Es ist 5, 31. 32^a hinter v. 6, 1 oder falls 6, 1 erst später in den Text eingefügt worden ist, hinter 32^b gerückt worden. Diese Umstellung hat die üble Folge, daß der Befehl die Steine zu brechen und Steine und Hölzer zuzuhauen erst im vierten Jahre gegeben wird, während wir vorher schon gelesen haben, daß drei Jahre lang Steine und Hölzer zugerichtet worden seien. Da פסל, הכין, פסל, הסייע naturgemäß zeitlich aufeinanderfolgen, so ist die Stellung von v. 31. 32 im M. T. für die ursprüngliche zu halten.

6, 1. Dafs 6, 1 sehr späten Ursprunges und erst aus 6, 37 entstanden ist, welchen LXX mit v. 38 hinter 32^a lesen, hat Wellhausen bei Bleek⁴ S. 232 nachgewiesen. Nicht jedoch kann ich ihm darin beistimmen, dafs die LXX das Ursprüngliche haben, wenn sie 6, 37. 38 vor 6, 2 lesen. 6, 37 als Notiz über die Grundsteinlegung wäre dort am Platze, nicht aber auch 6, 38 der Bericht über die Vollendung mit Angabe der Gesamtbauzeit. Das לכל הבריו ולכל משפטו weist zurück und begreift sich erst, wenn von den Einzelheiten des Baues gehandelt worden ist. Die förmliche Einleitung 6, 2 והבירה אשר בנה המלך שלמה לי' wäre hinter 6, 38 unnöthig und ungeschickt. Dadurch, dafs 6, 37. 38 einfach בית י' und הבית sagen, treten sie hinter 6, 2. Endlich gehört 7, 2 nach seiner ganzen Structur und Phraseologie als Gegensatz zu 6, 38. Die Stellung von 6, 37. 38 vor 6, 2 in LXX ist secundär. Sie hängt wahrscheinlich damit zusammen, dafs 7, 1—12 in LXX hinter 7, 51 gerückt ward.

6, 1—6 stoßen wir auf ein zusammenhängendes Stück des Berichtes über Salomos Bauten, als dessen Einleitung wir 5, 15. 21 ff. erkannt haben. Es handelt über die Dimensionen des Tempels, seine Fenster und die ihm angebauten Seitenstockwerke. Hiermit beginnt der Erzähler. Der Tempel, wiewohl mit seinen Dimensionen erheblich hinter andern Gebäuden der Burg zurückstehend, ist ihm doch das wichtigste Gebäude der ganzen Burg, wichtiger als die gesammte übrige Burg. Ein Beweis, dafs er zeitlich von Salomo nicht unerheblich absteht. Die königliche Cultstätte ist bereits ein Gegenstand allgemeinsten Interesses geworden, sie interessirt das Volk mehr als Salomos übrige Bauten.

6, 5. In LXX fehlen die Worte סביב אח קירוה הבית mit Recht, denn sie sind ein סביב להיכל ולדביר erläuterndes Glossem. Dagegen ist der Schluß des Verses ויעש צלעות

כביכ, welcher in LXX gleichfalls fehlt, nicht wohl zu entbehren.

6, 6. Statt הַיְצִינֵעַ, welches hier keinen Sinn gibt und auch als Masculin hier nicht möglich ist, l. nach LXX *πλευρά* הַיְצִלֵעַ wie v. 8 und Ez. 41, 5. 6.

6, 7. 9. Bereits Ewald, G. V. J. 3³. S. 324 Anm. 2 bemerkt, daß diese Verse den Zusammenhang unterbrechen. v. 7 tritt plump störend zwischen die Aufzählung der drei Stockwerke des Seitenbaues und die Angabe des Einganges zu ihnen. Hierdurch kennzeichnet er sich als ein vom Rande in den Text aufgenommenener Zusatz. Sein Inhalt gibt eine von irrigen Voraussetzungen ausgehende Verherrlichung des salomonischen heiligen Friedenswerkes. Dieser phantastische Zug hat in den Salomonlegenden üppig weiter gewuchert s. Thenius S. 63, Weil, G., bibl. Legenden der Muselmänner. Frankfurt 1845; S. 234 ff. Ebensowenig wie v. 7 kann v. 9, eine Notiz über die Vollendung des Hauses, innerhalb der Beschreibung des Umbaues gestanden haben.

6, 8. Daß das erste הַחֲחֹנָה Schreibfehler für הַחֲחֹנָה (LXX Trg.) ist, ist allgemein bekannt.

לִילִים faßt man fast allgemein als Wendeltreppen. Schuld an dieser Auffassung ist die Uebersetzung der LXX *ἐλικτή ἀνάβασις* und Vulg. *cochlea*. Dagegen kommt nach den weiter folgenden Ausführungen Pesch. mit כַּמְּחִיטָה „durch eine Fallthür“ schon eher dem Richtigen nahe¹⁾. Auf dem rechten Wege zur Bestimmung der Bedeutung des Wortes war Jacob Levy, Neuhebr. u. chald. Wörterb. 2,

¹⁾ Trg. übersetzt falsch, weil ihm die Einrichtung im herod. Tempel vorschwebt, אַרְעִיתָא מִן אַרְעִיתָא לְעִלְתָא בְּאֹרַח מְצִיעִיתָא. Im dritten Tempel führte nämlich außerhalb des יְצוּעַ eine מִסְכָּה von dem Nordostwinkel des Tempels bis auf das Dach des Seitenbaues, von welchem aus man dann weiter in die עֲלִיָּה wie auf deren Dach gelangen konnte. Midd. 4.

S. 486. Eine dort vorgetragene unmögliche Etymologie zurückweisend ist Fleischer, Nachträgliches zu dem Buchstaben ל, ebenda S. 533, wieder für die Bedeutung Wendeltreppe eingetreten, jedoch mit dem Vorbehalt, daß hierüber das entscheidende Wort den Architekten zu lassen sei. Nun versichert mich mein College Geheimer Baurath von Ritgen, daß an eine Wendeltreppe nicht wohl gedacht werden könne, da man Spuren einer solchen in altorientalischen Gebäuden nirgends gefunden habe. Aber auch der von Levy citirte talmudische Sprachgebrauch scheint mir die Bedeutung Wendeltreppe auszuschließen. Man geht am besten von der Stelle Middoth 4 aus. Dort bedeuten לולין die Einfallschachte, durch welche man vom Obergemache des dritten Tempels aus die Arbeiter ins Allerheiligste hinabließ¹⁾. Dieselben waren selbstverständlicher Weise mit Fallthüren zugedeckt und wahrscheinlich verschlossen. Von hieraus kommt man leicht zu der Bedeutung eines oben verdeckten Hohlraumes, für welche von Levy die Stellen Pes. 34^a. 77^a. Men. 34^a citirt werden. Durch solche לולים kann man natürlich nur vermittelt einer Leiter oder hühnerstiegenartigen Treppe von unten nach oben gelangen²⁾. Und an solche denkt der Verfasser wohl mit, wenn er sagt בלולים יעלו. Verstand man unter לול einen solchen Hohlraum mit Stiege, so begreift sich leicht, daß לול nach Einführung des Haushuhns Name des Hühnerstalles wurde, wofür J. Levy die Stellen Schabb. 102^b, 122^b, 146^a, Pes. 8^a citirt. Wie viel לולים im salomonischen Tempel die Communication

¹⁾ ולולין היו פתוחין בעליה לבית קדשי הקדשים שברון היו משלשלין את האומנן בתיבות כרי שלא יזונו עיניהן מבית קדשי הקדשים.

²⁾ وصيّر درجة من خشب يصعد عليها من الرواق السفلى Arabs
الى الاوسط ودرجا ايضا في الاوسط يصعد عليها الى الرواق الاعلى
kommt vielleicht dem Richtigen nahe.

zwischen den drei Stockwerken vermittelt haben, erfahren wir ebensowenig, als an welchen Stellen sie gelegen haben. Man könnte vermuthen, daß sie behufs Raumersparniß in Hohlräume der Mauern gelegt worden sind. Im dritten Tempel enthielt der Umbau 38 Zimmer, je 13 im ersten und zweiten, 12 im dritten Stock. Aus jedem der im ersten und zweiten Stock gelegenen 26 Zimmer führte eine Thür in das darüberliegende Zimmer¹⁾. Diese Verbindung der unteren mit den oberen Zimmern war vielleicht die gleiche, welche an unserer Stelle mit dem Ausdrucke לולים bezeichnet wird. Die dem ersten Tempel wie dem Ezechiels fehlende מִסְבָּה hatte vielmehr den Zweck, den Zugang zum Dache und zu der im ersten Tempel fehlenden עליה bequem zu vermitteln. Wie man im salomonischen Tempel auf das Dach des יצוע und des Tempels gelangt ist, wird uns nicht erzählt. Der Verf. hüllt sich überhaupt in Schweigen über die Dächer. Wie das Dach des Tempels construiert gewesen ist, wäre wichtig zu wissen. Die Etymologie von לול ist dunkel. Die Zusammenstellung mit לוי nach obigen Ausführungen prekär. Vielleicht ist es überhaupt Fremdwort.

6, 10. Auch dieser Vers ist durch Verwechslung von צלע und יצוע in Unordnung gerathen. Die Höhenangabe gilt nur je für eine צלע, die Angabe ויארזו וגי' von jeder צלע also vom ganzen יצוע. Dieses ist Subject vgl. v. 6 לְבִלְתִּי אָחוּ. Es ist daher היצוע am Eingange richtig, aber die Höhenangabe ist zu corrigiren. L. für חמש חמש עשרה.

6, 11—14 fehlen in LXX und zwar mit Recht. Daß 6, 11—13 Verse deuteronomistischer Herkunft sind, liegt eben so auf der Hand, als daß sie einen unnützen, den

¹⁾ Midd. 4. ושלשה פתחים היו לכל אחד ואחד אחר לתא מן הימין ואחד לתא מן השמאל ואחד לתא שעל גביו.

Zusammenhang unterbrechenden Einschub vorstellen. Aber auch 6, 14 ist zu streichen. Dafs Salomo fertig wurde, ist hier nicht zu erzählen. Auch hat der Vers andern Habitus als die übrigen von Salomos Bauthätigkeit redenden. Der Name Salomos wird sonst nicht als Subject der seine Bauthätigkeit beschreibenden Verben genannt, vgl. v. 4. 5. 6. 10. 15. 16.

6, 15. מביחה ἔσοοθεν fehlt im ursprünglichen Texte der LXX. Es kann in der That entbehrt werden. Dafs das zweite קירות nicht in Ordnung ist, hat Thenius richtig gesehen und dafür nach LXX ἕως τῶν δοκῶν (vorher als Dupl. ἕως τῶν τοίχων) קירות hergestellt. Die Worte עץ מביח צפה sind eine Inhaltsangabe von v. 15, welche vom Rande in den Text gerathen ist. Neben יבן ist das speciellere צפה überflüssig, ebenso stößt man sich an עץ. Nach dem Zusammenhange stehen sich Cedernbohlen und Cypressenbohlen gegenüber. Die ersteren dienen zur Bekleidung der Wände, mit den letzteren wird der Boden gedielet. Zur Evidenz erhoben wird die Nichtzugehörigkeit von עץ מביח צפה zum Texte durch 16^a, welcher genau die gleiche Construction wie v. 15^a bis הפסן aufweist.

6, 16. Auch hier l. mit LXX הקירות für הקירותים לקדש הקדשים ist ein das obsolet gewordene רבר erläutern-der später Zusatz.

6, 17—10. לפני ist eine der zur Ornamentirung der hebräischen Grammatik verwandten Unformen. LXX κατὰ πρόσωπον τοῦ δαβὶρ d. i. לפני הדביר. Dafür fehlen ולפני הרביר in LXX am Anfange von v. 20. Thenius hat bereits gesehen, dafs לפני v. 17 und ולפני הרביר beide aus dem ursprünglichen Schlusse von v. 17 לפני הדביר entstanden sind. ו לפני ist spätere Anknüpfung. Hieraus aber folgt weiter, was Thenius entgangen ist, dafs v. 18 und 19 ein Glossem sind, welches bei seiner Versetzung in den Text den Zusammenhang desselben sprengte. Zu

dem gleichen Schlusse werden wir genöthigt, wenn wir auf die Disposition des Ganzen achten. Wir sind bei der Beschreibung des Hinterraumes (Adyton). Wir haben erfahren, daß nach Abschlagen des von ihm in Anspruch genommenen Raumes für den Vorderraum 40 Ellen übrig blieben. Wir haben nun Angaben über die Dimensionen des Hinterraumes nach Höhe, Tiefe, Breite zu erwarten. Diese stehen jetzt v. 20 hinter ולפני הרביר. Mit v. 18 : „Cedern war das Haus drinnen, Sculptur von Gurken und aufgebrochenen Blumen, alles Cedern, kein Stein ward gesehen“ springt die Beschreibung auf einmal zum Vorderraum zurück. Wie derselbe innen ausgekleidet war, haben wir ja bereits v. 15 gelesen. Und den Angaben dieses letzteren Verses widerspricht v. 18 mit seinem „Alles war Cedern.“ Bestätigend tritt der Umstand hinzu, daß v. 18 in LXX fehlt. Aber auch v. 19 : „und einen Hinterraum inmitten des Hauses drinnen errichtete er, dorthin zu thun die Lade des Bundes Jahves“ erweist sich durch seinen Inhalt als einen ungeschickten, den Zusammenhang störenden Zusatz. Von *einem* Adyton kann hier gar nicht mehr die Rede sein, es ist dasselbe längst genannt und wäre mit הרביר weiter anzuführen. Seine Erbauung ist mit v. 16 genügend gemeldet worden. Daß die Lade hineinkam wird noch später erzählt. Daß es *inmitten* des Hauses gewesen sei, ist eine ungeschickte Wendung, welche neben den früheren präcisen Angaben über den Bau des Tempels sehr abfällt.

6, 20. Durch ולפני הרביר ist ein הרביר, das Subject von v. 20, verdrängt worden. Die Worte ויצפהו bis ארו sind als nicht hierhergehörig zu streichen. Der Erzähler, welcher v. 15 צפה vom Dielen mit Bohlen braucht, wird kaum denselben Ausdruck für das Ueberziehen mit Goldblech angewandt haben. Dagegen ist צפה, allerdings auch 2 Kö. 18, 16 und daneben in der späten Stelle 1 Kö. 10, 18 zu lesen, das von der Grundschrift für den Beleg mit Goldblech Ex. 25, 26. 30. 36. 37 wie Bronzeblech Ex. 27, 2. 6. 38, 2. 6

gebrauchte Wort. Wir können aber gar nicht erwarten im ältesten Berichte von einer solchen Ausstattung des Heiligthums mit Gold etwas zu lesen. Wenn Salomo zur Herstellung bronzener Kessel, Schalen und Schaufeln einen tyrischen Künstler brauchte, so ist es wenig wahrscheinlich, daß im israelitischen Volke Künstler vorhanden waren, welche solche Goldarbeit zu fertigen verstanden. Es handelt sich bei צפח nicht etwa um ein bloßes Verzieren mit fertigem Golddraht, sondern um ein Belegen mit Goldblech. Das letztere setzt eine bereits entwickelte Technik voraus. Zu einem Künstler, welcher auch Gold verarbeitet, wird jener Churam-abi erst in der Chronik. Es wäre weiter zudem mindestens zu erwarten, daß die viel kostspieligeren Goldarbeiten uns ebenso ausführlich beschrieben würden wie die Bronzearbeiten. Einen Anlauf dazu nimmt allerdings 7, 47—50, aber diese Verse bilden, wie wir später sehen werden, einen unächtigen Anhang. Schon um dieser Gründe willen sind diejenigen Stellen von c. 6, welche von einer Ausschmückung des Tempels mit Gold reden, als spätere Zusätze anzusprechen. Spätere Zeiten konnten sich den Tempel des reichen, nach dem Goldlande Ophir¹⁾ Schiffahrt treibenden Königs Salomo nicht prächtig genug denken. Aber noch andere Erwägungen legen die Vermuthung nahe, daß wir in den von Goldschmuck handelnden Versen spätere Zuthaten vor uns haben. Wäre solcher Goldschmuck vorhanden gewesen, so würde ihn wohl Sisak mitgenommen haben. Wir lesen aber 1 Kö. 14, 26 nur von den Schätzen des Tempels d. h. den in den Seitengemächern des Tempels deponirten, von denen des Palastes und Salomos goldenen Schilden. Auch Joas von Israel findet nach 2 Kö. 14, 14 als Beute nur das in den könig-

¹⁾ Darüber, wie es mit dieser Schiffahrt steht, vgl. meine Geschichte d. V. J. S. 302. 304.

lichen Schätzen im Tempel aufbewahrte Gold, Silber nebst dergleichen Geräthen. Ahas endlich hilft sich in seiner Noth zwar mit den im Tempel sich befindenden gröfseren bronzenen Geräthen, dafs er aber, was viel näher gelegen hätte, das zum Zierrath verwandte Gold sich angeeignet hätte, wird nicht berichtet 2 Kö. 16, 17. Ahas Sohn Hiskia soll nach 2 Kö. 18, 16 Thür und Thürpfeiler des הִיכָל mit Metallblech überzogen, dieses aber später wieder herausgeschnitten haben, um den König von Assyrien damit zu befriedigen. Auch hier hätte es näher gelegen, den Goldschmuck des Innern herauszuberechnen. Es ist zudem weit mehr Veranlassung gegeben, die von aussen sichtbare Thür mit Metallbezug zu überziehen, als das Innere des הִיכָל. So spricht alles dafür, dafs die goldene Ausschmückung des salomonischen Tempels nur in den Vorstellungen der Späteren bestanden hat ¹⁾, dafs der erste Tempel keine solche besessen hat. Aber noch weitere Gründe empfehlen dieses Resultat. Einmal nämlich stehen auch die übrigen die Goldausschmückung beschreibenden Notizen, v. 21 f. und v. 30, an unrechter Stelle. Dann fehlen v. 21 f., soweit sie sich auf die Ausschmückung des Hauses mit Gold beziehen, in LXX und v. 22 wie v. 30 verdächtigen sich auch sonst, wie wir noch sehen werden, durch ihren Inhalt. Endlich weifs Ezechiel in seiner Beschreibung des künftigen Tempels nichts von einer solchen Ausschmückung desselben mit Goldblech, vgl. Ez. 41, 16 ff. Es ist das bereits Sme nd aufgefallen (der Prophet Ezechiel S. 371). Seine Vermuthung, dafs der ungeheure Aufwand von Gold die Heiligkeit des Gebäudes habe zum Ausdrucke bringen sollen (ebenda S. 310),

¹⁾ Läfst doch die Grundschrift auch die Lade, welche, nach den Notizen der historischen Bücher zu schliessen, ein schmuckloser Holzkasten war, auswendig und inwendig mit Goldblech überzogen gewesen sein. Ex. 25, 11.

bestätigt sich hiernach jedoch nicht. Ich zweifle nicht daran, daß alle die über Goldausschmückung des Tempels handelnden Zusätze dadurch veranlaßt worden sind, daß nach der Grundschrift bei Errichtung der Stiftshütte ein so großer Goldaufwand stattgehabt hat. Ist der Tempel der Nachfolger und Ersatz der mosaischen Stiftshütte, nach ihrem Muster von dem reichen Könige Salomo erbaut, so ist vorauszusetzen, daß er nicht weniger reich mit Gold ausgeschmückt gewesen ist, als die Stiftshütte. Wenn **רביר** und **היכל** nach v. 20. 21. 30 mit Goldblech bekleidet werden, so ist dies für mich dadurch veranlaßt, daß nach Ex. 26, 29 die Breter der Stiftshütte mit Gold überzogen waren. Ein viel größeres Gewicht lege ich jedoch hier darauf, daß die fraglichen Stellen der Tempelbeschreibung sich aus Gründen der Disposition als Zusätze ausweisen.

Eine besondere Bewandnifs hat es mit den Schlussworten von v. 20 **ויצף מזבח ארו**. Einen Altar — etwa einen von Stein oder Erde — mit Bretern zu belegen wäre zweckwidrig. **ויצף** kann also nicht in Ordnung sein. LXX hat, wie schon Thenius gesehen hat, das richtige: *καὶ ἐποίησε θυσιαστήριον*. — Es ist **ויצף** aus **ויעש** ver-
schrieben. **ויצף** kehrt gleich v. 21 wieder. Mit dem Berichte, daß Salomo einen Altar hat fertigen lassen, kann sich der Erzähler aber nicht begnügt haben. Wir brauchen eine Angabe darüber, wohin dieser Altar gekommen ist. Der Text der LXX gibt sie uns. Diese verbinden mit den Schlussworten von v. 20 die von v. 21 **למני הרביר** **והב** **ויצפתו**. Also in den **היכל** kam dieser Altar. Es ist also der Ez. 41, 21 f. beschriebene, als altarähnlich bezeichnete Schaubrottisch. Nachdem der Erzähler die Maße und innere Ausstattung von **היכל** und **רביר** angegeben hat, so beschreibt er jetzt die für beide gefertigten Geräte (v. 20—27), dann die in beide führenden Thüren.

ארן fehlt in LXX wie auch **עצי שמן** v. 23. Dieses

Zusammentreffen fällt auf. Man könnte versucht sein, den LXX Recht zu geben, zumal Ez. 41, 22 blofs angibt, der Tisch sei aus עץ gefertigt worden. Allein Ezechiel gibt auch sonst die Holzarten nicht an, aus welchen die einzelnen hölzernen Theile des von ihm geschauten Tempels gefertigt werden sollen. Noch deutlicher spricht für ארז des M. T., dafs v. 15 und v. 31—34 sich ganz genaue Angaben über die von Salomo verwandten Holzarten finden. Auch dafs der Schaubrottisch des Stiftszeltes von עצי שטים gefertigt werden soll Ex. 25, 23, kann als weiteres Argument für die Ursprünglichkeit von ארז geltend gemacht werden. Vor allem aber ist es innerlich dadurch beglaubigt, dafs die Angabe des Materiales, aus welchem der מוכה gefertigt wurde, hier gar nicht entbehrt werden kann. Denn ein מוכה wird für gewöhnlich eben nicht aus Holz gefertigt. Fraglich bleibt, weshalb in LXX ארז und v. 23 עצי שמן ausfiel. Man wird vermuthen dürfen, dafs der alexandrinische Uebersetzer aus einer hebräischen Handschrift übersetzte, in welcher beide Angaben gestrichen worden waren, weil sie mit den Angaben über die gleichen Geräte der Stiftshütte in Widerspruch standen. Dort war der Tisch von Akazienholz gefertigt und die Kerubim waren von Gold. Ex. 25, 18. 23.

Nun scheint es, ist hierdurch eine Verzierung mit Gold bezeugt und vom Verf. doch צפה dafür gebraucht. Man wird, soweit die Kostspieligkeit in Betracht kommt, ohne weiteres die Belegung eines so kleinen Möbels, wie der Schaubrottisch war, mit Gold als möglich zugeben können. Der hierzu nöthige Aufwand war verhältnismäfsig nicht grofs und steht in keinem Verhältnisse zu dem enormen Aufwande, welcher für Wände und Fußboden des Tempels erforderlich gewesen wäre. Allein da ein Metallüberzug für den im היכל stehenden Tisch gar nicht nöthig war und Ez. 41, 21 f. gleichfalls von einer Bekleidung des Schaubrottisches mit Goldblech nichts weifs, so wird man mit dem Schlusse

nicht fehl gehen, daß auch hier das ויצפרו זהב Zusatz ist. LXX haben also einen ältern Text als der M. T., aber nicht den ursprünglichen.

6, 21 f. Die Worte von ויצף bis ברחיקות זהב, welche in LXX gänzlich fehlen, weisen sich dadurch als Glosse aus, daß sie zwischen die zusammengehörenden יעש מוכח ארו und לפני הרביר treten. Auch hier ist Salomo wider die Gewohnheit des Erzählers genannt. Auch steht diese weitere Notiz über eine Verkleidung der Wände mit Gold abermals an unpassender Stelle. Der letzte Ort hierüber zu reden wäre v. 15 gewesen¹⁾. Aus dem letzten Grunde ist auch ganz v. 22, dessen zweite Hälfte in LXX ursprünglich fehlt, als späterer Zusatz zu streichen. Im jetzigen M. T. ist 22^b, sofern er von *einem* Altare im רביר redet, sinnlos. Allerdings dürfte mit A καὶ ὄλον τὸ ἔσω statt כל המוכח einst כל-הקרקע gestanden haben, vgl. v. 30. Ueberhaupt können wir gar nicht erwarten, etwas über die Ausschmückung der inneren Flächen der Wände zu erfahren, da der Erzähler ja auch über die architektonische Gestaltung der nach außen gewandten Flächen des Tempels nicht das mindeste zu erzählen weiß. Mit Unrecht vermuthet daher Ewald, G. V. J. 3³ S. 326 Anm. 1, daß der Text nach dieser Seite verstümmelt worden sei. Man sieht auch nicht ein, was eine solche Verstümmelung hätte veranlassen können. Innen- und Außenflächen des salomonischen Tempels sind wahrscheinlich ursprünglich ohne jede Verzierung gewesen. Aus Ez. 41, 18 f. freilich ist zu schliessen, daß zu Ezechiels Zeit die inneren Wände des salomonischen Tempels durch Schnitzwerk verziert waren. Es steht aber der Annahme nichts

¹⁾ Den Widerspruch, in welchem sich v. 21 und v. 31. 32 befinden, hat bereits Smend bemerkt (der Prophet Ezechiel S. 335 zu Ez. 41, 3. 4). Derselbe hebt sich nach dem oben Ausgeführten auf andere Weise, als Smend annimmt.

im Wege, daß diese Verzierungen erst später in die Täfelung eingeschnitten worden ist¹⁾. Daß auch die spätern Könige ein reges Interesse an dem Heiligthum ihrer Burg genommen haben, daß sie dasselbe nach Kräften zu erhalten, zu verschönern und reicher auszustatten bestrebt gewesen sind, ersehen wir ja aus 2 Kö. 12, 8 ff. 19. 14, 14. 16, 10 ff. 18, 16. 23, 4. 11 f. deutlich. Alles dies sind gelegentliche Aeußerungen, sie sind um deswillen nicht nur innerlich aufs Beste bezeugt, sondern lehren auch, daß ein ex professo über die Mafsnahmen der judäischen Könige zu Gunsten des Tempels Schreibender weit mehreres darüber zu berichten gehabt haben würde.

6, 23—27. Der Uebergang vom Schaubrottische zu den Keruben des דביר ist, wie wir oben sahen, sachgemäß. Ezechiel freilich geht von der Beschreibung des Schaubrottisches 41, 21 f. sofort zur Beschreibung der Thüren weiter 41, 23—25. Aber Ezechiels Hochheiliges ist leer, wie ohne Lade so ohne Kerube. Die Verse sind also völlig am Platze. Ewald's Vermuthung (Gesch. 3³ S. 326 Anm. 5) bestätigt sich nicht. Allerdings befremdet v. 27 הפנימי הבית statt דביר. Doch könnte es von einer späteren Hand nach Ez. 41, 17 (vgl. v. 15). 42, 15 für דביר gesetzt worden sein. Hat doch, wie wir noch sehen werden, Ez. 41, 17 wahrscheinlich die Veranlassung zur Einschaltung von v. 29 gegeben.

Daß v. 23^b nicht in Ordnung und neben v. 26 überflüssig ist, hat bereits Thenius gesehen. Sein Vorschlag jedoch, statt קומרו nach LXX μέγεθος ἐσταθμομένον zu lesen קומה מהכנה kann nicht gebilligt werden. Das letztere kann „in aufrechter Statur“ nicht bedeuten, da הכן

¹⁾ Es könnte die Frage aufgeworfen werden, ob wir hier eine Einwirkung assyrischer Kunst zu constatiren haben. Wie eingreifend unter Manasse assyrische Einflüsse den alten salomonischen Tempel nach anderer Seite hin umgestaltet haben, ist ja bekannt.

nur *feststellen* bedeutet. Abgesehen von der Härte der Structur wird zudem Thenius' Absicht, v. 23^b etwas anderes aussagen zu lassen als v. 26, gar nicht erreicht. Die Lösung der Schwierigkeit bietet v. 25. v. 25^b „ein Maß und einen Zuschnitt hatten beide Kerubim“ kann nur als Abschluss aller Maßangaben gesagt werden, vgl. 7, 37. Weitere Maßangaben sind damit abgeschnitten und doch folgen solche noch in v. 26. Da nun v. 26 nicht gestrichen werden kann, weil er nicht zu entbehrende Angaben bringt, so bleibt nur der Schluss übrig, daß v. 26 an unrechter Stelle steht. Man schiebe ihn zwischen v. 23^a und 23^b ein, so ist alles in Ordnung. v. 23^b gehört als Prädicat zu v. 26^a als Subject. Durch diese Umstellung wird zugleich vermieden, daß die Angaben über die Gesammthöhe der Figuren unzweckmäßiger und absonderlicher Weise hinter den Angaben über die Größe der die Breite bildenden einzelnen Körpertheile stehen. Es ist der vor v. 23^b stehende v. 26 in einem Manuscripte ausgefallen, am Rande nachgetragen worden und bei seiner Wiederaufnahme in den Text an eine unrechte Stelle gerathen.

6, 25. Da 25^b eine abschließende Angabe über die vorher einzeln aufgeführten Kerube bringt, so wird man nach LXX ἀμφοτέροις für לשני הכרבים besser lesen לשניהם.

6, 27. Statt את-הכרבים liest man besser nach LXX καὶ ἀμφοτέρα χερουβίμ ἀה שני הכרבים. Es ist dies präciser und entspricht besser den vorher gebrauchten Ausdrücken. Ebenso ist LXX mit τὰς πτέρυγας αὐτῶν gegenüber אה כנפי הכרבים des M. T. im Rechte. Vermuthlich entstand die Lesart des M. T. dadurch, daß in einem M. S. statt ויפרש geschrieben stand ויפרש.

6, 28—30 sind dem Texte fremd. Diese Verse stehen sämmtlich an unrechtem Orte. v. 28 abermals von einer Goldbekleidung redend konnte nur vor v. 27 stehen. Dieselbe würde vor dem Berichte von der Einführung der

Kerube in das Adyton zu erwähnen gewesen sein. Als aus fremder Feder geflossen verräth sich diese Notiz auch dadurch, daß sie einfach von *den Kerubim*, nicht von den „beiden Kerubim“ redet. Im Uebrigen sprechen gegen sie dieselben allgemeinen Gesichtspunkte, welche zu v. 20 ausführlich besprochen worden sind. Von der Sculptur der Wände und der Goldbekleidung des Fußbodens des ביה wäre nach v. 15 zu sprechen gewesen. Ein ungeschickterer Ort als dieser hier konnte nicht wohl gewählt werden. Veranlassung zu v. 29 war, wie dies zu v. 21 vermuthet worden ist, der Umstand, daß Ezechiel für seinen Tempel solche Sculpturen in Aussicht nimmt. Ez. 41, 17—19. Vgl. im Uebrigen das zu v. 21 f. Bemerkte.

6, 31 ואת-פתח ist hart aber möglich. LXX und Trg. haben das grammatisch zunächstliegende לפתח; v. 33 könnte das veranlaßt haben. In LXX wird von dem v. 31^a schließenden עצי שמן zu dem v. 33^a schließenden übergesprungen. *στοὰ τετραπλῶς* entspricht dem מאת רביעיה v. 33^b, welches man hiernach wie nach 7, 5 und Ez. 41, 21 zu מוֹזוֹת רְבָעוֹת wird emendiren müssen. Räthselhaft ist האיל מוֹזוֹת חֲמִשִּׁית. Die beiden ersten Worte umzusetzen liegt nahe, חֲמִשִּׁית brächte dann eine Aussage über die an den Stirnpfeilern befestigten Thürpfosten. Andere Thürpfosten aber giebt es nicht; man erwartet daher eher eine Auskunft über die Stirnpfeiler *und* die Pfosten. Man lese also האיל וְהַמוֹזוֹת חֲמִשִּׁית. חֲמִשִּׁית aber muß im Gegensatze zu רְבָעוֹת v. 33 und namentlich zu 7, 5 stehen. Im Libanonwalde waren *alle* Thüren und Durchsichten viereckig im Gebälk, hier nur die zum היכל. Dagegen bildete die Thüre zum Adyton ein Fünfeck, indem von den beiden Seiten zwei Balken in spitzem Winkel zur Oberschwelle geführt wurden. Da nach v. 16 die das Adyton vom היכל scheidende Wand von Holz, nicht von Stein war, so bereitete diese Construction der Thür keine Schwierigkeiten. Wir hätten dann in חֲמִשִּׁית ein Nomen Fünfeck, eigentl. Feminin

des Adjectivs von חָמִישׁ, welches von חֲמִישִׁית von חָמִישׁ von חָמִישׁ Fünftel (s. Gramm. § 365* S. 219) wohl zu scheiden wäre.

6, 32—35. v. 32 ist zu streichen. שְׁתֵּי דְלָחוֹת עֲצֵי שֹׁמֶן ist neben v. 31 überflüssig, da schon durch diesen ausgesagt. Es ist v. 34* nachgebildet worden. Aber dort ist eine Angabe über die zwei Thürblätter nöthig, weil vorher nur von den Pfosten gesprochen worden ist, welche allein von Oelbaumholz waren, während die ganze Thür zum Adyton aus solchem gefertigt war, und weil über die Construction dieser Thürblätter noch eine weitere Angabe folgt. Es ist dies שְׁתֵּי דְלָחוֹת עֲצֵי שֹׁמֶן v. 32 eingefügt worden um des folgenden Zusatzes 'וּקְלַע עֲלֵיהֶם וְגו' willen. Derselbe stört. Es muß וְכֵן עָשָׂה v. 33 unmittelbar auf v. 31 gefolgt sein. Der Erzähler würde, wenn er eine solche Notiz hätte geben wollen, sie gemeinsam über beide Thüren an der Stelle von v. 35 gegeben haben. Ebenso macht es Ez. 41, 25¹⁾. Hiermit ist natürlich auch v. 35 als späterer Zusatz verdächtig geworden. Bestätigt wird unser Verdacht dadurch, daß v. 18, welcher wegen des sonst nicht vorkommenden Ausdrucks פְּטוּרֵי צִצִּים von derselben Feder stammt, sich uns als Zusatz erwiesen hat, und daß auch קַלְעַה וּמְקַלְעָה nur in Zusätzen zu 1 Kö. 6. 7 von Sculptur sich gebraucht finden: aufser 6, 32. 35 noch 6, 18. 29. 7, 31. Soweit von Verzierung mit eingeschnittenen Palmen und Keruben in beiden Versen geredet wird, mag Ez. 41, 25 den Ueberarbeiter geleitet haben. Wie er zu פְּטוּרֵי צִצִּים gekommen ist, ist mir dunkel, zumal צִיץ in der Grundchrift etwas ganz anderes ist. Daß nach 2 Kö. 18, 16 die Tempelthüren durch Hiskia einen Ueberzug von Metall-

¹⁾ Es ist hierfür gleichgültig, ob אֵל דְּלָחוֹת הַחֵיבֶל an dieser Stelle echt oder falsches Glossem zu אֵלֵיהֶן ist. Auch im ersteren Falle ist gar kein Zweifel, daß sich אֵלֵיהֶן auf beide Thüren bezieht.

blech erhalten haben, wurde bereits erwähnt. Das Metall ist nicht genannt, nach dem Zusammenhange zu schliessen ist es ein edles gewesen. Der Chronist, welcher alle diese von Goldbekleidung des Heiligthums handelnden Zusätze nach 2 Chro. 3 bereits im Königsbuche vorgefunden hat, hat auch die übrigen Thüren des Heiligthums mit einem entsprechenden Metallüberzug versehen: die Thüren der beiden Vorhöfe sind nach 2 Chro. 4, 9 mit Bronzeblech überzogen.

6, 36—7, 1. Darüber, dafs 6, 37. 38 im M. T. an richtiger Stelle stehen, ist bereits S. 135 gesprochen worden. Diese Umstellung geschah in LXX wahrscheinlich im Zusammenhange mit der Umstellung des Abschnittes 7, 1—12, welcher in LXX hinter die Beschreibung der Tempelgeräthe gerückt wurde, um alles den Tempel Betreffende im Zusammenhange abzuhandeln. Aus gleichem Grunde ist v. 7, 12^b, in welchem auch eine Notiz über den Tempel folgt, hinter 6, 36 gerückt worden. Einen Abschluss der ganzen Erzählung gewinnt der alexandrinische Redactor, indem er **אח כל ביתו** aus 7, 1 entfernt und hinter 7, 12^a (49) rückt.

7, 2. Dafs LXX mit **τριῶν** gegenüber **ארבעה** des M. T. im Rechte sind, ergibt sich aus v. 3. Denn dort kann **ארבעים וחמשה חמשה עשר** nur auf **העמודים** bezogen werden, nicht mit Thenius auf **צלעה**, welches Feminin ist Ez. 41, 8. Thenius hat die Structur des Libanonhauses total mißverstanden. Es ist ein Haus, dessen Rückwand und Seitenwände von unten an von Mauern gebildet werden, während die Vorderwand des unteren Stockes durch die 15 Säulen der ersten Reihe gebildet wird. Die Säulen der zweiten und dritten Reihe stehen im Innern des Gebäudes, den Säulen der ersten Reihe genau entsprechend. Das zweite Stock bildet eine Anzahl von in drei Reihen oder Fluchten liegenden Zimmern.

7, 5. Für וְהַמְּזוּזָה l. m. LXX וְהַמְּקוּזָה. Sinn und Zusammenhang lassen darüber keinen Zweifel.

7, 5^b von מחוה an ist durch Versehen eines Abschreibers aus 4^b wiederholt worden. Ueber die Lage der מחוה sind wir durch v. 4^b genügend unterrichtet, wohl aber müssen wir erwarten, über die פתחם noch weitere Aufklärungen zu erhalten. LXX καὶ ἀπὸ τοῦ θύροματος ἐπὶ θύραν τρισῶς, das wäre וּמִפְתַּח אֶל-פְּתַח שְׁלֹשׁ פְּעָמִים. Hiermit kommt man aber noch nicht recht weiter. Denn wenn es von einer Thür zur andern dreimal war, so müssen vier Thüren dagewesen sein, was zur Anlage des Gebäudes nicht stimmt. Es läge nun nahe, es mit מוּל אֶל-פְּתַח וּמוּל פְּתַח zu versuchen und in der That mögen LXX so gelesen haben. Allein dann müßte מוּל ein Adjectiv sein, welches als Prädicat des Nominalsatzes zu dem Subjecte פְּתַח gesetzt wäre. Eine solche Construction von מוּל ist unbelegbar. Die Stellen, in welchen es sonst vorkommt, weisen aus, daß es ein präpositionell gebrauchtes Substantiv ist und nöthigen מוּל-פְּתַח als Genetivverbindung aufzufassen. Ich weiß keinen andern Ausweg als מוּל für eine Glosse zu halten, durch welche sich Jemand אֶל-פְּתַח פְּתַח als פְּתַח מוּל-פְּתַח näher erläuterte, und welche vom Rande in den Text verschlagen wurde. Ich lese also v. 7^b וּפְתַח אֶל-פְּתַח וּפְתַח מוּל-פְּתַח. Auch hier würde man übrigens noch weitere genauere Angaben über die drei Thüren haben mögen. Man fragt sich, an welcher Seite des Gebäudes sich dieselben befanden. Es wäre ebenso denkbar, daß sie den Zugang zu der schmalen Seite der drei Zimmerfluchten bildeten, als daß sie den Zugang zu denselben an den Längsseiten eröffneten. Im letzteren Falle wäre eine auf der äußeren Rückseite des Gebäudes zum zweiten Stocke emporführende Treppe anzunehmen. Denn hätte die Treppe von innen herauf geführt, so wären bloß zwei Thüren an der Längsseite nöthig gewesen. Bei der ersteren Annahme könnte die Treppe sowohl innen als außen gelegen haben. Man

würde durch dieselbe zunächst auf einen Vorplatz gekommen sein. Lag die Treppe außen, so mußte dann derselbe entweder durch einen Vorbau vor der Mauer gebildet werden, von dem aus man zu den drei die Mauer durchbrechenden Thüren gelangte, oder die Treppe führte zu einer durch die innere Mauer Einlaß gewährenden Thür, durch welche man in den innerhalb des Gebäudes gelegenen Vorplatz gelangte, der an seiner der äußeren Thür entgegengesetzten Seite die drei Thüren enthielt. Da Thüren und Fenster in einem Athem genannt werden, so ist schon um dieses Umstandes willen das Wahrscheinliche, daß die dreimal einander entsprechenden Thüren in den Längsseiten sich befanden.

7, 7. Daß statt ער־הקרקע nach 6, 15 zu lesen ist ער־הקורות hat bereits Thénius gesehen. In LXX fehlt 7°.

7, 8. כאלום יהוה אשר לקח שלמה ungebührlich vom vorhergehenden, שלמה stößt sich außerdem mit יעשה. Die Phrase — oder doch mindestens שלמה — ist zu streichen.

7, 9. Das zweite ומחויץ ist unmöglich, da es zu ער־החצר הגדולה keinen Gegensatz bildet. Es ist nach dem ersten wiederholt. L. ומבית י°.

7, 12. In לחצר בית יהוה הפנימית ist, da der Tempel nur eine חצר hat, entweder בית יהוה oder הפנימית als überflüssig und störend zu streichen. Wahrscheinlich ist בית יהוה das ursprüngliche und im Gegensatze zu dem folgenden הבית d. h. dem königlichen Hause gebraucht worden. הפנימית wird aus 6, 36 entnommen und hier zugesetzt worden sein. ולאֵלם הבית ist unmöglich. Von der Vorhalle des Tempels kann im Zusammenhange mit der äußeren und inneren Vorhofsmauer nicht gesprochen werden. Es kann sich nur um eine dritte, von der äußeren und der inneren (Tempel-) Vorhofsmauer verschiedene Mauer handeln. Eine solche aber ist ja 7, 8 mit חצר האחרת מבית לאֵלם erwähnt worden.

Das אולם הבית in unserer Stelle ist also die Vorhalle des königlichen Palastes, die אולם הכפסא v. 7, welche an die den eigentlichen Palast umschließende החצר האחרת angebaut war. Die königliche Burg hatte somit drei Höfe mit darin liegende Gebäude einschließenden Umfassungsmauern (חצרות) 1) den den Tempel einschließenden החצר הפנימית; 2) den die eigentlichen königlichen Wohnräume mit ihrem mannigfaltigen Zubehör einschließenden החצר האחרת, so genannt vom Standpunkte des Volkes aus, welches in ihn nicht kam, ihn mit seinen Gebäuden nur von dem großen Vorhofe aus sah; 3) die diese beiden mit allen in ihnen liegenden Gebäuden einschließende החצר הגדולה die eigentliche Umfassungsmauer der gesamten königlichen Burg. Wer sie vom Süden her betrat, hatte ohne weiteres den Zugang zum Libanonwaldhaus, zu der Säulenvorhalle (אולם העמודים) und zur Gerichtshalle, nicht aber zu den königlichen Wohnhäusern oder zum Tempel, welche eben durch besondere חצרות eingeghegt waren, wie schon die Rücksicht auf die Zwecke, denen sie dienten, gebot. Für den die königlichen Wohngebäude einschließenden Hof treffen wir 2 Kö. 20, 4 die bessere Bezeichnung העיר התיכנה l. חצר הת'. Für אולם הבית in unserer Stelle ist bei diesem Sachverhalte zu lesen ולחצר אולם הבית. Es wird das bestätigt durch LXX 6, 36, worin sich gerade τῆς ἀλλῆς τοῦ αἰλᾶμ τοῦ ὄλου unverletzt erhalten hat. Was die Streichung von חצר veranlafste, ist klar. Ezechiel, welcher die königlichen Gebäude aus der Nähe des Hauses Jahwes hinweg verweist, 43, 7 ff., bedarf für seinen Tempel aufser dem inneren, von ihm für die Priester reservirten, nur noch einen äufseren für das Volk. Seitdem weiß man nur von zwei Vorhöfen beim Tempel. Hierdurch mußte den Späteren unsere Stelle unverständlich werden. חצר האחרת 7, 8 wurde nicht gestrichen, denn da es nicht in einem Athem mit den beiden andern חצרות genannt wurde, so bot es nicht denselben Anstofs.

7, 13—22. Diese Stelle gehört zu den schlimmst überlieferten des a. t. Textes. Zu v. 3 f. vgl. Giesebrecht in dieser Zeitschrift 1881, S. 239 ff. — v. 15—22 gelingt es mit ziemlicher Sicherheit wiederherzustellen. Wir sind hier in der glücklichen Lage, nicht nur von LXX, sondern auch von drei anderen Stellen des A. T. unterstützt zu werden. Ueber den Guß der Säulen wird abschließend noch v. 41 f. berichtet. Ferner wird von den Säulen der Vorhalle des salomonischen Tempels 2 Kö. 25, 13—17 bei Aufzählung der von den Chaldäern aus Jerusalem fortgeschleppten Bronze berichtet. Und dieser Abschnitt liegt nochmals in einer mehrfach besseren Textgestalt in dem Anhange des Jeremiasbuches als Jer. 52, 17—23 vor. v. 15—17 sind mit Hülfe dieser bereits bis auf eine Kleinigkeit von Thenius richtig hergestellt worden. v. 15 ist mit LXX ἐχόνευσσε statt ויצר zu lesen ויצק, auch mit dem im M. T. fehlenden τῶ ἀλλὰ τοῦ ὄχλου לאולם הביה sind LXX im Rechte. Die zwei Säulen bedürfen einer näheren Bestimmung. Fraglich bleibt nur, ob M. T. mit נחשה, welches in LXX fehlt wie מוצק v. 23, im Rechte ist. Es könnte ein Glossem sein, durch dessen Eindringen erst לאולם הביה aus dem Texte verdrängt wurde. Nach יסב schreibt Thenius mit Recht nach Jer. 52, 21 ein אהו עבי העמוד ארבע אצבעות מביה נכוב וכן. Auch v. 17 hat er völlig richtig hergestellt: es ist nach LXX καὶ ἐποίησε δύο δίχτυα der Vers mit ויעש שני zu beginnen, מעשה-שרשרות als Glossem zu streichen, für die beiden שבעה zu lesen שבכה. Nicht Recht jedoch kann ich Thenius bei seiner Reconstruction von v. 18—22 geben. Freilich ist er damit im Rechte, dafs 1) aus v. 18 die Worte לכפות ראש nach v. 17 zu versetzen sind. 2) dafs v. 20^b nach v. 18 zu versetzen ist. 3) dafs statt des v. 20^b schließenden השנית vielmehr zu lesen ist האחת. Denn der Berichterstatter konnte v. 18 nicht mit den Worten schliessen: „und ebenso machte er es für das andere Kapital“, wenn

er vorher nicht von dem *ersten* Kapitäl geredet hatte. Gerade hierdurch weist sich dieses Stück des M. T. als ursprünglich aus gegenüber dem ihm entsprechenden *στίχος ἐπὶ στίχον* der LXX. Das jetzt unverständliche הרמונים v. 18 ist übrigens ein Rest dieses Satzes, welcher, in einem Manuscripte ausgefallen, zunächst am Rande ergänzt wurde und von da an unrechter Stelle wieder in den Text geschoben ward und zwar, wie nachher wahrscheinlich werden wird, zunächst dicht hinter v. 18. Aber Thenius ergänzt mit Unrecht vor טורים in v. 20^a ein שני. Dafs die Granatäpfel in zwei Reihen auf dem Gitterwerke befestigt gewesen sind, ist ja schon v. 18 gesagt worden. Es ist also vielmehr in v. 20^b טורים zu streichen. In Consequenz hiervon ist in v. 18 ושני טורים סביב על-השבכה das Wort סביב zu streichen, wofür auch δύο στίχοι ῥοῶν χαλαῶν zeugt. Dafs die Granatäpfel rings um die Kapitäle laufen, wird eben erst durch den nach v. 18 zu versetzenden v. 20^b nachgetragen. Durch סביב aber ist in v. 18 נחש נחש verdrängt worden. Wir bekommen also als Text von v. 18 ועש את הרמונים ושני טורי רמונים נחשר על השבכה האחת והרמונים מאתם סביב על הכתרה האחת וכן עשה לכתרה השנית. Für ועש את הרמונים gegen καὶ ἔργον ζρεμαστόν zeugt einmal v. 41 f., dann 2 Kö. 25. Jer. 52, endlich der Anfang der Beschreibung der עמודים und der כתרה.

Noch weniger aber hat Thenius mit der Behandlung von v. 19 und 20^a das Richtige getroffen. Dieselben sind als Glosse aus dem Texte auszuschalten. Hierfür zeugt schon der Umstand, dafs sie in LXX an dieser Stelle fehlen und in etwas abweichender Form an Stelle von v. 22 des M. T. auf v. 21 folgen. מלעמה betr. ist weiter auf Giesebrecht in dieser Zeitschr. 1881 S. 210 zu verweisen. Weiter wird dieser Schluss dadurch nahe gelegt, dafs diese Sätze in 20^b, einem ursprünglichen Theile von v. 18, stehen. Endlich ist zu beachten, dafs v. 22^a von

Haus aus mit v. 19^b identisch ist, wo allein die LXX ihn mit der kleinen Variante כּאֹלֶם statt כּאֹלֶם bringt. v. 22 ist ohne Zweifel nicht zur ursprünglichen Beschreibung gehörig. Mit dem Berichte von der Aufstellung der Säulen v. 21 ist naturgemäß die Beschreibung derselben an ihrem Ende angelangt. Es ist aber weiter leicht einzusehen, daß der von LXX und vom M. T. v. 22 dargebotene Anfang des fraglichen Satzes der ursprüngliche ist. Daß v. 18 statt mit **עַל רֹאשׁ** jetzt mit **עַל רֹאשׁ וּכְתוּרֹת אֲשֶׁר עַל רֹאשׁ** beginnt, erklärt sich daraus, daß ein Abschreiber durch die darüberstehende Zeile **לְכֹסוֹת אֵת הַכְּתוּרֹת אֲשֶׁר עַל רֹאשׁ** beeinflusst wurde. Es handelt sich also gar nicht darum, daß die Kapitäle die Form einer Lilie gehabt hätten, was auch wegen des v. 41 gebrauchten Ausdruckes **גְּלוֹת הַכְּתוּרֹת** „die Kugeln der Kapitäle“ d. h. die als Kapitäle auf die Säulen aufgesetzten Kugeln anzunehmen nicht wohl möglich ist. Auch würde dann **אַרְבַּע אַמּוֹת** geändert werden müssen. Die Meinung von v. 19 = v. 22 ist vielmehr, daß *auf* den Kapitälern ein 4 Ellen hohes Lilienwerk gewesen sei. Von einem solchen weiß aber weder v. 41 noch 2 Kö. 25 und Jer. 52 auch nur das Mindeste. Es wird eine solche Annahme auch durch architektonische Gründe ausgeschlossen. Man könnte freilich annehmen, es hätten die Oberschwellen durch Vermittelung von Tragköpfen auf den Säulen aufgelegt. Allein für diese wäre eine Höhe von 4 Ellen viel zu viel. Thenius entgeht dem, indem er **אַרְבַּע אַמּוֹת** als Angabe des Durchmessers der Kapitäle nimmt. Dies wird jedoch durch v. 15 und 23 widerrathen, wo zur Angabe des Durchmessers ein anderes, viel primitiveres Mittel gewählt wird. Da ferner Säulen und Kapitäle nicht aus einem Gusse hergestellt waren, so ist von vornherein viel wahrscheinlicher, daß die Oberschwellen ohne weiteres auf den Kapitälern aufgelegt haben. Müssen wir aber **אַרְבַּע אַמּוֹת** als Höhenangabe fassen, so ist das ein weiteres Anzeichen dafür, daß v. 19 = 22 nicht aus der Feder des

Berichterstatters geflossen ist. Derselbe würde wie in v. 15. 16 eine Phrase mit קומה gebraucht haben. Es geht also nicht an, sich mit Thenius für v. 19 dabei zu beruhigen, dafs man statt des grammatisch unmöglichen וכתרות ein וכתרות liest. v. 19 = 22 ist nach seinem Inhalte und als v. 19 auch nach seiner Stellung im Zusammenhange als unmöglich erwiesen. v. 20^a aber ist schon nach seiner syntaktischen Fügung als Monstrum zu bezeichnen. מפעל מלעמה wird durch Verweis auf לעל nicht möglich. Und wollte der Schreiber sagen, das Flechtwerk habe nicht das ganze Kapitäl bedeckt, was Thenius als Sinn von 20^a festhält, so konnte er dies nicht ungeschickter ausdrücken.

7, 23. Der Chronist, vgl. 2 Chro. 4, 1, hat hier noch einen Bericht über einen von Churam-abi gegossenen grossen bronzenen Brandopferaltar gelesen. Es ist undenkbar, dafs der Chronist von den Voraussetzungen seiner Geschichtsbetrachtung aus den Bericht über einen solchen hinzugehan haben sollte, während sich aus denselben sehr wohl begriffe, wenn er einen hier einst vorhandenen Bericht über den Gufs eines solchen gestrichen hätte. Dafs zur Zeit der deuteronomistischen Schriftstellerei im Königsbuche die Beschreibung dieses Altares noch gelesen worden ist, geht aus 8, 22. 64 hervor. Auch die verlorne Notiz 9, 25 zeugt dafür, dafs man später von diesem Altare noch wufste. Nach 2 Chro. 4, 1 aber ist der Passus erst sehr spät gestrichen worden. מוצק, welches LXX nicht bietet, während es M. T. u. Chron. haben, gehört dem ursprünglichen Texte an. Es vertitt das נחשה von vv. 15. 27.

7, 24. LXX sind im Rechte, wenn sie מקפים את הים nicht lesen. Der Verf. sagt sonst nirgends הקיף. Er hat mit סבכים אהו das gleiche schon gesagt. Die Worte מקפים את הים sind ein in den Text gerathenes Glossem zu סבכים אהו. Hiermit ist der Text jedoch noch nicht in Ordnung gebracht. Die Worte עשר באמה fafst man ge-

wöhnlich dahin, daß je 10 Coloquinthen auf die Elle des Umfanges gekommen wären. Aber ganz abgesehen davon, daß für עשר, da פקעים Masculin ist, wenigstens עשרה stehen müßte, so ist dies auch wegen באמה sprachlich unmöglich. עשר באמה kann, wie ein Blick in die Concordanz Jedermann überzeugen wird, nur *zehn Ellen* oder *zehnellig* bedeuten. Mit Ausnahme der Stelle Ez. 47, 3, wo אלף באמה in der Bedeutung: *eine Strecke von 1000 Ellen* steht, ist באמה mit vorgesetztem Zahlwort überall Angabe über eine Länge, Höhe, Breite, fast überall deutlich Prädicat eines Nominalsatzes. Auch an unserer Stelle kann עשר באמה nur Erläuterung zu אהו sein. Rings um die zehn Ellen umgaben die Coloquinthen das Meer. Das aber ist eine falsche Angabe, da das Meer nach v. 23 nicht 10, sondern 30 Ellen Umfang hatte. Auch die Worte עשר באמה סביב sind daher als späterer Zusatz anzusprechen. Ihr Urheber wollte סבכים אהו dahin erläutern, daß die Coloquinthen den ganzen Umfang des Meeres umkleideten, versah sich aber, indem er aus v. 23 statt der für den Umfang angegebenen Ziffer die für den Durchmesser angegebene ergriff. 24^p fehlt in LXX mit Unrecht. Der in יצקים ביצתהו liegende Rückbezug auf v. 17 ff. zeugt für seine Echtheit. Wird letztere aber angenommen, so liegt in diesen Worten ein neuer Hinweis darauf, daß die Worte עשר באמה weder echt sind, noch in der herkömmlichen Weise aufgefaßt werden dürfen. Eine Angabe, daß zehn Coloquinthen auf die Elle gekommen seien, wäre, wenn die Coloquinthen in zwei Reihen sich um das Meer gezogen haben, durchaus ungeeignet, um den Sachverhalt klar zu legen. במצתהו 2 Chro. ist wohl zufolge des häufigen Vorkommens von מוצק in diesem Abschnitte verschrieben für ביצתהו des Königsbuches. Daß מוצקה Za. 4, 2 in ganz anderer Bedeutung steht, rath zur gleichen Annahme.

7, 25. 26. LXX lesen mit Recht v. 26 vor v. 25. Die Beschreibung des Meeres ist verständigerweise erst zu

Ende zu führen, ehe ausgesagt werden kann, worauf es geruht hat. Die Umstellung im M. T. erklärt sich daraus, daß v. 26 in einem Exemplare ausgefallen und unrichtiger Weise am Schlusse des ganzen Abschnittes nachgetragen worden war. כִּיל בַּת יִכִּיל fehlt in LXX wohl mit Unrecht. Denn v. 38 läßt eine solche Angabe erwarten.

7, 27—39. In fast noch schlimmerem Zustande als den Abschnitt 7, 15—22 treffen wir den hier zu behandelnden 7, 27—39¹⁾. Da uns in ihm die LXX fast völlig im Stiche lassen, so gelingt es leider nicht, ihn mit der gleichen Sicherheit wieder herzustellen wie den ersten. Auch er ist dadurch in Unordnung gerathen, daß Theile der in ihm enthaltenen Beschreibung in einem Exemplare ausgefallen sind. Diese sind später am Rande nachgetragen worden und von hier aus an unrechte Stellen des Textes gerathen. So ist es gekommen, daß unser Text jetzt nur von *zwei* zueinandergehörigen Theilen, den bronzenen Schüsseln und den Fahrstühlen, auf welchen diese vom bronzenen Meere zum bronzenen Altare und zurück bewegt wurden, zu sprechen scheint, während er in Wirklichkeit von *dreien* handelt, von den Fahrstühlen, von den

¹⁾ Sein Verständniß zu erschließen hat sich bereits H. Ewald, Göttinger Nachrichten 1859, S. 131 ff.; Jahrb. f. Bibl. Wiss. 10, S. 273 ff.; G. V. J. 3³, S. 333 f. bemüht, angeregt durch die Auffindung ähnlicher Bronzeeräthe in Mecklenburg, Steiermark, Etrurien, vgl. G. C. J. Lisch, über die ehernen Wagenbecken der Bronzezeit in den Jahrb. d. Vereins für Mecklenburgische Geschichte Jahrg. 25, S. 215 ff., vgl. auch ebenda Bd. 9, S. 372; 20, S. 290. Er hat jedoch klare Vorstellungen nicht zu gewinnen vermocht, weil ihm entgangen ist, daß der Text nicht mehr in der ursprünglichen Reihenfolge sich befindet. Von anderer Construction scheinen die Wasserbecken der assyrischen Tempel gewesen zu sein, vgl. die Abbildung bei Reber, Fr., Geschichte der Baukunst im Alterthum. Leipzig 1869. S. 61. Ich bemerke, daß ich Abbildungen und Beschreibungen solcher Bronzewagen erst kennen gelernt und die Abhandlung Ewald's erst eingesehen habe, nachdem mir die hier gegebene Reconstruction von 7, 27—39 bis in die kleinsten Einzelheiten feststand.

Schüsseln und von den auf den Fahrstühlen befestigten Gestellen, in welchen sich die Schüsseln befanden.

7, 28. 29. Aus diesen Versen ergibt sich zweifellos, daß die **מכונה** nicht, wie man sich dies vorstellt, Wände von massiven Metallplatten hatten, sondern aus einem bloßen Gerüst von bronzenem Gebälk bestanden, welches wahrscheinlich unten einen Boden und oben eine Decke hatte. Den ersteren, weil die in v. 28 zuerst genannten **מסנרות**, welche den zwischen den **שליבים** befindlichen entgegengesetzt werden, nur unter ihm sich befunden haben können. Die Fahrstühle würden ja auch bei einer Construction aus massiven Metallplatten ein zu großes Gewicht erhalten haben und dann nur schwer hin und her zu bewegen gewesen sein, während sie ihren Zweck nur bei leichter Beweglichkeit und Handlichkeit erfüllen konnten. **שְׁלִיבִים** erklärt sich nach talm. **שליבין** und **שליבא** Leiterprosse. Mit den Bäumen der Leiter sind die **מסנרות** bzw. Boden und Decke der Fahrstühle verglichen. Die Bedeutung dieses letzteren Ausdrucks¹⁾ ersieht man aus Exod. 25, 25—27. 37, 12—14. Dort bedeutet **מסנרת** die unter der Tischplatte des Schaubrottisches parallel den vier Seiten desselben liegende, die vier Füße verbindende Schlußleiste. Die **מסנרות** der **מכונה** sind wegen der auf ihnen befindlichen Bilder als ziemlich breit vorzustellen. Da die **מכונה** oben eine Decke hat, auf welcher ein den **כיוז** haltendes Gestell aufstand, und ebenso einen Boden, in welchen die Halter der Räder eingelassen waren und unter welchem die ersten **מסנרות** von v. 29 sich befanden, so bedurfte es dieser **מסנרות** nicht, um den Fahrstuhl zur Noth zusammenzuhalten. So erklärt es sich, daß der in

¹⁾ Ewald hat diesen Ausdruck gründlich mißverstanden, irregeleitet von dem Broncewagen zu Peccatel, dessen Räderachsen durch bloße gebogene Leiterbäume verbunden sind, auf welchen direct der das Becken tragende Cylinder aufsteht.

Geldnoth befindliche Ahas die מסנרות der מכונות abschneiden lassen kann, ohne daß die letzteren dadurch zu Grunde gehen. 2 Kö. 16, 17. ממעל am Schlusse von 29* gibt nur dann einen Sinn, wenn man meint, statt nebeneinander seien die Figuren auf den שלבים von oben nach unten in der Reihenfolge: Löwe, Rind, Kerub verlaufen. Denn daß bloß oben auf den Quersprossen der Fahrstühle Bilder gewesen, widerspricht der sonstigen Anordnung. Allein es widerstrebt ממעל anders, als das folgende מהחח aufzufassen. Man wird daher gut thun, nach LXX καὶ ἐπ'άνωθεν zu lesen וממעל. Dasselbe ist dann natürlich mit ומתחח zu verbinden, v. 29* mit כן zu schliessen. וממעל ומתחח regieren beide das folgende ל. Was ליות bedeutet, ist dunkel. Ebenso wenig vermag ich מעשה מורד mit einiger Sicherheit zu erklären.

7, 30. 31. Die Beschreibung der zur Fortbewegung der מכונה dienenden Räder, welche in v. 30 וארכעה — וחשה und in v. 32. 33 gegeben wird, wird durch den Rest von v. 30 vom zweiten וארכעה an und durch v. 31 aufs plumpste unterbrochen. Die Theile, von welchen hier geredet wird, befinden sich nicht mit den Rädern unter dem Fahrstuhle, sondern auf demselben. Es nützt daher gar nichts, wenn Thenius v. 31 von מקלעות an nach v. 35 versetzt. Es ist vielmehr v. 30 von וארכעה an und ganz v. 31 als hierher nicht gehörig aus dem Texte auszuschalten. Wohin das auszuschaltende gehört, wird sich zu v. 35 und 36 noch zeigen, wie auch, daß es gar nicht von einheitlicher Art ist. Es ist an וקרני נחשה in v. 30 unmittelbar v. 32 anzuschliessen. In LXX fehlt v. 31 und v. 30 von הכתפות an.

7, 35. In diesem Verse fehlt das Subject, von welchem uns mitgetheilt wird, daß es כראש המכונה gewesen sei. Oben auf dem Fahrstuhle kann nur ein Geräth befindlich gewesen sein, welches bestimmt war, den כויר aufzunehmen und ihn zugleich auf dem Fahrstuhle festzuhalten. Was

es gewesen ist, können wir erschließen, wenn wir vergleichen, welche Einrichtung in der Stiftshütte den כִּיּוֹר aufnahm. Da die Einrichtung des Tempels, wie wir gesehen haben, sich fast durchweg mit derjenigen der Stiftshütte der Grundschrift deckt, so wird ein solcher Schluss einen hohen Grad von Sicherheit für sich beanspruchen dürfen. Nun stand der כִּיּוֹר der Stiftshütte der Grundschrift in einem näher nicht beschriebenen bronzenen Gestelle, welches כָּן genannt wird. Ex. 30, 18. 38, 8 vgl. auch 30, 28. 31, 9. 35, 16. 38, 8. 39, 39. Lev. 8, 11. Von einem כָּן aber lasen wir an ganz unpassendem Orte v. 31. Wenn wir nun weiter bemerken, daß הִצִּי הָאֵמָה in v. 35 identisch ist mit dem Schlusse der in v. 31 stehenden Phrase מַעֲשֵׂה־כֵן אֵמָה וְהִצִּי הָאֵמָה und daß diese Phrase in v. 31 zwei zueinandergehörige Aussagen über etwas, was als פִּיה bezeichnet wird, sprengt, so werden wir die Vermuthung wagen dürfen, daß מַעֲשֵׂה כֵן eben das in v. 35 vermifste Subject ist, daß die Phrase וְהִצִּי הָאֵמָה einst am Rande als Correctur zu v. 35 stand, in welchem durch ein Abschreiberversehen die drei ersten Worte der Phrase ausgefallen waren, endlich daß diese Phrase später in den Text hereingenommen wurde und hierbei an einen ganz verkehrten Platz nach v. 31 gerieth. So kommt es, daß das Corrigendum וְהִצִּי הָאֵמָה in v. 35 und die Correctur in v. 30 steht. קוֹמָה v. 35 steht für קוֹמָתוֹ. Der Ausfall der Phrase hatte aber weitere Entstellungen zur Folge. כֵּן ist, wie auch עָנַל zeigt, Masculin. יִרְתִּיה וּמִסְנֵרֶתֶיה läßt sich darauf nicht zurückbeziehen. Es ist aus יִרְתִּיו יִרְתִּי umgeschrieben worden, da man nach Ausfall von מַעֲשֵׂה כֵן אֵמָה das Suffix auf das Feminin מִכְנָה zurückbeziehen muß. Dagegen könnte מִמְנָה richtig sein, „sie gingen von der מִכְנָה aus.“ Aber in LXX fehlt es. Und wir gewinnen auch, wenn wir es streichen, einen guten Sinn. Auf der מִכְנָה stand sonach ein 1½ Elle hoher Cylinder, in dessen obere Oeffnung das Bronzebecken

paßte. Dieser auf Grund einer philologischen Reconstruction der Stelle gezogene Schluß wird als richtig ausgewiesen durch den Befund beim Broncewagen zu Peccatel in Mecklenburg. Auch dieser besteht aus drei Theilen: 1) den durch viereckige, glockenförmig gebogene Bronceleisten als Langbäume verbundenen Rädern; 2) einem mit Füßen auf den Bronceleisten aufstehenden Cylinder; 3) dem in diesen eingepaßten Becken¹⁾.

7, 36. **וּפָתַח** er, nämlich Hiram der Broncearbeiter, machte ein **פֶּתַח**, oder vielleicht richtiger **וּפָתַח** „er d. h. der **כֵּן** öffnete sich.“ Der M. T. ist im weiteren Verlaufe des Verses ohne Zweifel in Unordnung. **כֵּן לַחַת** sind am **כֵּן** sicher nicht vorhanden. LXX *καὶ ἤνοιγετο ἐπὶ τὰς ἀρχὰς τῶν χειρῶν αὐτῆς*. Auf den Füßen des **כֵּן** lag also nicht wie bei der **מְכוּנָה** ein ihn schließender gerader Deckel, vielmehr umschlossen sie eine Oeffnung, in welche der **כִּיּוֹר** paßte. **הַלַּחַת** verdankt seinen Ursprung dem Umstande, daß Jemand **פָּתַח** in der Bedeutung: „eingraviren“ nahm. Weiter stoßen sich im Folgenden **וְעַל** und **וּמְסַנְרֹתֶיהָ**. Die Kunsthilfe des **Κερί** liegt zu nahe, um Vertrauen zu erwecken. LXX, welche bloß *καὶ τὰ συγκλείσματα* lesen, legen vielmehr die Vermuthung nahe, daß **וְעַל** später zu dem Zwecke eingesetzt wurde, um eine Construction zu ermöglichen, oder ein vom Rande in den Text gerathenes erläuterndes Glossem ist. In der von den LXX dargebotenen Form aber ist der Schluß von v. 36 als Glossem anzusprechen.

Hinter v. 36 ist nun der Platz, an welchem die v. 30 ausgeschalteten Worte in den Text einzusetzen sind. Darüber, wie sich der **כֵּן** auf der **מְכוּנָה** aufbaute, sind wir unterrichtet worden. Noch nicht aber darüber, durch welche Einrichtung es ermöglicht wurde, daß der **כֵּן** den

¹⁾ Lisch, a. a. O. Bd. 9, Taf. 1. Bd. 20 S. 219.

כִּיֹּד festhielt. Dies nun berichten v. 30 vom zweiten וּאֲרַבְעָה an und v. 31, soweit wir diesen nicht zur Vervollständigung von v. 35 gebraucht haben. Das Wort וּאֲרַבְעָה verschuldete es, daß unser Passus in den mit וּאֲרַבְעָה beginnenden v. 30 gerieth. Daran nun, daß der Vers mißverstanden worden ist, trägt einmal sein ungeschickter Ausdruck, dann das Wort וּאֲרַבְעָה die Schuld. פַּעַם ist der Tritt, Plural פַּעַמִּים. Ein weiblicher Plural פַּעֲמוֹת würde übertragene Bedeutung haben. Ein solcher findet sich nur Ex. 25, 12. 37, 3 und hier, an den beiden ersten Stellen von der Lade gebraucht. An allen drei Stellen übersetzt man diesen weiblichen Plural gewöhnlich durch „Füße“. Allein der Umstand, daß פַּעַם im Phöniciſchen hebräisches רַגְלִים vertritt, vermag diese Uebersetzung um so weniger zu rechtfertigen, als v. 35 wie Ex. 26, 17. 19 für das, was wir bildlich Fuß nennen, vielmehr יָד gesagt wird und Ex. 25, 26. 37, 13 die Füße des Schaubrottisches רַגְלִים genannt werden. An allen drei Stellen, wo wir jenes durch „Füße“ wiedergegebene פַּעֲמוֹת finden, paßt diese Bedeutung „Füße“ gar nicht. Unterhalb der Kesselbecken (כִּירוֹת) können weder Füße des בֵּן noch der מְכוֹנָה sein, und daß die Lade Füße gehabt habe, ist auch nicht wahrscheinlich. Es kommt weiter hinzu, daß die LXX an allen drei Stellen die Lesart פַּעֲמוֹת gar nicht haben. An unserer Stelle übersetzen sie : *καὶ τέσσαρα μέρη αὐτῶν*, Ex. 25, 12 *ἐπὶ τὰ τέσσαρα κλίτη*, während sie Ex. 37, 3 den betr. Passus gar nicht bieten. Mit *κλίτος* aber übersetzen sie Ex. 25, 12. 37, 3 *צִלְע* v. 18 *קְצוֹת*. Ein Vergleich der Stelle Ex. 25, 26 löst die Schwierigkeiten. Wie die Lade, so soll auch der Schaubrottisch behufs leichteren Transportes vier Ringe haben. Dieselben sollen aber nicht, wie es Ex. 25, 12. 37, 3 von der Lade heißt, לְאַרְבַּע הַפְּאִוֹת *עַל אַרְבַּע פַּעֲמֹתָיו* angebracht werden, sondern לְאַרְבַּע רַגְלָיו *אֲשֶׁר לְאַרְבַּע רַגְלָיו* an den vier nach außen gekehrten Ecken

der vier Füfse. Ex. 25, 26 übersetzen die LXX nun ἐπὶ τὰ τέσσαρα μέρη τῶν ποδῶν αὐτῆς. Wir sind sonach berechtigt, auch an unserer Stelle als hebräische Grundlage der Uebersetzung der LXX καὶ τέσσαρα μέρη αὐτῶν anzusetzen לארבע פאות. Es unterscheiden sich ja פעמתו und פאות dazu nur durch ך und ך sowie andere Reihenfolge der Buchstaben. Hiermit ist der Vers jedoch noch nicht bereinigt. Das Suffix in פאותם könnte sich nur auf ידות beziehen, diese aber sind weiblich Ex. 26, 15. Man müfste also פאותם = פאותן ansetzen, wie ja auch weiterhin להם für להן steht. Denkbar wäre freilich auch, daß das Suffix sich vielmehr auf כן bezöge, wie das auch mit dem in פיהו v. 31 der Fall ist. Dann wäre פאתיו zu lesen. Allein dem runden כן können nicht wohl פאות beigelegt werden. — Mit מעבר איש ליוח weiß ich nichts anzufangen. Der Cylinder des Broncewagens von Peccatel hat statt oben angegossener Schulterstücke einen umgebogenen Rand, an welchen das Becken angenietet gewesen ist.

Die unmittelbare Fortsetzung von v. 30 bildet nun v. 31. Falls in ihm לכחרה richtig wäre, so könnte man sich darunter nur den oberen runden, concaven Theil des כן vorstellen, welcher durch die ידות auf der מכונה ruhend den כיוור in sich aufnahm. Allein derselbe wird sonst immer als Oeffnung des כן bezeichnet. Ewald a. a. O. S. 142 hat daher mit Recht an כחרה Anstofs genommen. Er will dafür לפתחות lesen. Damit sind alle Schwierigkeiten gelöst. Wie leicht לכחפה zu לכחרה von einem unachtsamen an v. 17 ff. denkenden Abschreiber verschrieben werden konnte, bedarf keiner Ausführung. Ebenso hat Ewald bereits richtig gesehen, daß vor באמה ein Zahlwort ausgefallen ist. Dasselbe kann jedoch nicht, wie er meint, שלש gewesen sein, da der ganze כן blofs 1½ Elle hoch war. Ein 1 Elle tiefer Kessel war schon ein recht großer und unhandlicher. Wir haben uns also vorzustellen, daß ein Theil des 1½ Elle hohen כן durch eine nach oben

offene Schlüssel gebildet wurde, in welche der כיוור als Einsatz passte. — Die Worte וּגַם עַל פִּיהַּ מִקְלָעוֹת können nicht zum Texte gehören; selbstverständlich nicht, wenn וּגַם עַל-הַפְּתִירָה richtig ist, denn dann müßte es heißen וּגַם עַל-הַפְּתִירָה. Sie sind aber überhaupt verdächtig, denn es hat wenig Sinn, das Innere des כֵּן, welches ja durch den כיוור verdeckt wird, also zu verziern. Außerdem haben sich uns bisher alle Stellen, in welchen מִקְלָעוֹת in unserem Texte vorkam, als Zusätze zum Texte ausgewiesen, 6, 18. 29. 32. — Das Suffix in מִסְגְּרוֹתֵיהֶם würde, falls an ihm nicht gebessert worden ist, auf פֶּה und יְרוּת zusammen zu beziehen sein. Es ist jedoch wohl besser מִסְגְּרוֹתָיו zu lesen mit Rückbeziehung des Suffixes auf כֵּן.

7, 37. Für מוֹצֵץ אֶחָד מֵדָה אֶחָד קֶצֶב אֶחָד haben LXX *τάξιον μίαν καὶ μέτρον ἓν*. Es fehlt also קֶצֶב אֶחָד. Und mit Recht. Es ist nach 6, 25 hierher zugesetzt worden. Allein man kann wohl aus Holz geschnittenen Keruben קֶצֶב beilegen, nicht aber einem aus Metall gegossenen Geräthe.

7, 40. Dafs für כִּירוֹת nach LXX, Chro., 2 Kö. 25, 14, Jer. 52, 18 und v. 45 סִירוֹת zu lesen ist, hat schon The-nius gesehen.

7, 45. וַי vor אֵת כָּל הַכֵּלִים und הָאֵהָל = הָאֵלֵה schliessen sich gegenseitig aus. Mit וַי werden bisher noch nicht erwähnte Geräthe eingeführt, הָאֵלֵה weist auf die erwähnten zurück und faßt sie mit כָּל abschließend zusammen. Nach der ganzen Anlage des Abschnittes erscheint es ausgeschlossen, dafs hier am Schlusse noch kurz Geräthe nachgetragen werden, welche vorher noch nicht erwähnt worden sind. Geschah doch selbst der Töpfe, Schaufeln und Schalen vorher Erwähnung. Es ist also וַי zu streichen. Uebrigens ist auch הָאֵלֵה, welches LXX nicht lesen, entbehrlich. — Hinter בֵּית יְיָ lesen LXX noch: *καὶ οἱ στῖλοι τεσσαράκοντα καὶ ὄπισθὸν τοῦ οἴκου τοῦ βασιλέως καὶ τοῦ οἴκου κυρίου*. Es ist dies unechtes Gut, denn es er-

folgt die Erwähnung dieser Säulen an ganz unpassender Stelle und in einer den Gewohnheiten des Erzählers widerstreitenden Weise. Zunächst wäre sie bei Beschreibung des Tempels und des Palastes wenigstens zu erwähnen gewesen. Doch könnte man hiergegen einwenden, daß auch der beiden Säulen der Vorhalle des Tempels in c. 6 keine Erwähnung geschieht. Dies auch zugegeben, so beweist doch die Tempelbeschreibung Ezechiels, daß zur Tragung der Decke des Tempels Säulen nicht zu Hülfe genommen worden sind. Es ist so unwahrscheinlich wie möglich, daß in einem so wichtigen Punkte Ezechiel eine andere Construction für den nach der Wiederherstellung des Volkes zu erbauenden Tempels gewählt haben soll. Es muß also durch eine besondere Construction des Daches ermöglicht worden sein, einen Raum von 20 Ellen Breite mit tragfähigen Balken zu überspannen. Keinem Zweifel aber unterliegt, daß nach der Anlage der Beschreibung, welche wir von den von Hiram gegossenen Geräthen erhalten, der Guß dieser von der LXX allein erwähnten Säulen erst zu berichten gewesen wäre, ehe sie in dieser Recapitulation mit aufgezählt werden konnten. Nur nebenbei sei bemerkt, daß die Beschreibung, welche unser Verf. 7, 8 von Salomos Wohnhause entwirft, deutlich verräth, daß er niemals in dasselbe gekommen ist. Es war ja eben dem großen Publicum dadurch unzugänglich gemacht, daß es in einem besondern Hofe lag. Es ist daher auch nicht zu erwarten, daß unser Verf. etwas über Säulen gewußt hat, welche sich in ihm befanden. Schließlich verräth sich diese Notiz der LXX auch dadurch als Zusatz, daß hinter ihr Bestandtheile der vor ihr stehenden Phrase wiederholt werden.

7, 47, in etwas abweichender Form in LXX vor v. 46 stehend, ist späterer ausschmückender Zusatz. Die Stellung hinter v. 46 im M. T. ist die ursprüngliche. In LXX wurde die Stellung geändert, weil es unpassend ist, hinter

dem abschließenden v. 46 noch eine solche verlorene Notiz zu bringen.

7, 48—50. Diese Verse sind ein später Einschub. Materiell wie formell discreditirt sich dieser Abschnitt dadurch, daß er Salomo, welcher zum Gusse der Bronzeeräthe den Tyrier Hiram braucht, hier Goldgeräthe fertigen läßt, ohne daß des Künstlers Erwähnung geschieht, welcher diese fertigte. Daß Hiram sie gegossen habe, hätte gesagt werden müssen. Fehlt v. 45 in LXX האלה mit Recht, so ist zudem mit dünnen Worten gesagt, daß Hiram nur Bronzeeräthe gegossen hat. Weiter aber ist unschwer einzusehen, daß die Form von v. 48—50 nöthigt, sie unserem Verf. abzuspochen. Sofort fällt auf, daß **כל הכלים אשר עשה בית יי** v. 48 in ganz anderem Sinne gebraucht wird, als die Worte **כל הכלים אשר עשה בית יי** v. 45. Nach v. 45 können wir gar nicht erwarten, noch von weiteren Tempelgeräthen etwas erzählt zu erhalten. Freilich könnte hier eingewandt werden, die vorher beschriebenen Geräthe seien für die Vorhalle, den Vorhof und den Opferdienst in demselben bestimmt gewesen, hier sei nun noch der Bericht über die für den *ναός* bestimmten nachzubringen. Allein dann wäre eben ein anderer Ausdruck als **בית יי** zu wählen gewesen. Unser Erzähler berichtet doch sonst nicht so ungeschickt, daß er die Hauptsache errathen läßt. Dagegen wird zugestanden werden müssen, daß es sich leicht begreift, daß ein Interpolator einen ihm aus dem interpolirten Schriftstücke geläufigen Ausdruck in abweichendem Sinne gebraucht. Weiter aber ist gegen jenen Einwand zu bemerken, daß hier um deswillen Angaben über die in den **היכל** gehörigen Geräthe nicht erwartet werden können, weil unser Berichterstatter den Inhalt des **היכל** wie den des **דביר** bei der Tempelbeschreibung erörtert. Er bespricht 6, 20 den Schaubrottisch, 6, 21 die Kerubim. Derjenige, welcher 6, 20 bloß einen hölzernen Altar im Heiligen kennt, kann nicht hier

davon erzählen, es hätten im Heiligen ein goldener Altar *und* der Schaubrottisch gestanden und wird nicht für den letzten hier שלחן und dort מוכח sagen. Der Einwand, welcher hiergegen erhoben zu werden pflegt, ist allgemein bekannt : es könne 6, 20 mit dem cedernen Altare der Rauchopferaltar gemeint sein. Es genügt hiergegen auf das zu 6, 20 Bemerkte zu verweisen. Hat der cederne Altar keine Goldbekleidung, so kann er eben nur Schaubrottisch sein. Und ist der Goldbezug des salomonischen Tempels in c. 6 überall später eingetragen, so ist damit auch v. 48 als der Erzählung selbst nicht angehörig ausgewiesen. Der Schaubrottisch kann weder im Tempel Salomos noch in dem Ezechiels gefehlt haben. Es ist das Opfer der Schaubrote durch 1 Sa. 21, 4 ff. als uralt ¹⁾ bezeugt und schon aus inneren Gründen für eine sehr alte Form des Opfers zu halten. Das entscheidet auch für Ez. 41, 22 ²⁾. Von einem Rauchopferaltar dagegen weiß keine einzige Stelle aus vorexilischer Zeit auch nur das mindeste. v. 49 ist nach Ex. 25, 23—38

¹⁾ Die Brote sind wahrscheinlich in allerältester Zeit der Opferflamme übergeben worden. 1 Sam. 21, 4 ff. begegnet es uns schon in der hieraus erst abgeleiteten Form.

²⁾ An diesen Erwägungen scheitern die Ausführungen Kühn's, Ezechiels Gesicht vom Tempel der Vollendungszeit in Stud. u. Krit. 1882, S. 666 f. Uebrigens unterschätzt Kühn die Bedeutung des Umstandes, daß der cederne Altar לפני'י steht und das Schaubrot לחם הפנים heißt. Wird Kühn's Schluß, daß Ezechiels Tempel in jeder Hinsicht einfacher war als der salomonische, durch die Ergebnisse dieser Abhandlung widerlegt, so sind damit zugleich die weiteren Schlüsse, welche der Rec. in Nr. 47 des Theol. Literaturblattes Jg. 1882 auf Kühn's Schluß baut, als der Fundamentirung entbehrend ausgewiesen worden. Nur beiläufig sei bemerkt, daß es mir scheinen will, als sei noch keinerlei Gegenbeweis gegen die Ausführungen Ewald's G. V. J. 2⁹ S. 27. Alterthümer S. 134 f., 374 f. und Wellhausen's in Jahrb. f. deutsche Theol. XXII, S. 410 ff. geführt worden, wonach der goldene Räucheraltar sich nur in Zusätzen zur Grundchrift findet. Für meinen Zweck kann ich jedoch auf dieses Argument hier völlig verzichten.

gearbeitet. Wie dort findet sich hier die Reihenfolge שלחן, המחזה, מנורה, פרח, נרות, מלקחים. Doch folgen dort noch המחזה, welche, wiewohl zu den מנורות gehörig, hier von diesem durch והספות והמזמרות והמזרקות והכפות getrennt werden. Ich wage die Vermuthung, daß diese vier letzteren Gegenstände hier von einer noch späteren Hand auf Grund von Stellen wie 2 Kö. 12, 14. 25, 14. 15. Jer. 52, 18. 19 eingetragen worden sind. Welches Interesse Spätere an diesen Dingen nahmen und wie verhängnißvoll dies für die Ueberlieferung des Textes wurde, sieht man übrigens auf jeden Fall aus Stellen wie 2 Kö. 25, 14 f. Jer. 52, 18 f. Die Angabe, daß die Löcher für die Thürzapfen des Tempels und des Adyton golden gewesen seien, krönt die von der Goldverzierung des Tempels handelnden Zusätze. Wenn irgendwo, so war hier Gold nicht am Platze. Nicht überflüssig aber scheint es mir zu betonen, daß wenn ich behaupte, daß diese v. 48—50 genannten Geräte nicht von Salomo hergestellt worden sind, damit natürlich nicht behauptet werden soll, daß im vorexilischen Tempel später solche nicht vorhanden gewesen sein. Eines fällt noch auf. Unser Interpolator redet von 10 goldenen Leuchtern, während in der Stiftshütte nur eine מנורה war. Es ist wenig glaublich, daß er ohne Grund eine solche Abweichung sich erlaubt hat. Jer. 52, 19 erwähnt auch מְנֹרֹת. Allein hieraus läßt sich nichts schliessen, denn dieser Vers ist, wie ein Vergleich mit 2 Kö. 25 lehrt, auf Grund von Ex. 25, 29 interpolirt, und 2 Kö. 25 fehlen die מְנֹרֹת. Da die Stellung der מנורות ihre Analogie an der der מכנות im Vorhofe hat, so könnte man auf die Vermuthung gerathen, Salomo habe durch Hiram 10 bröncene Leuchter für den היכל giessen lassen und ihr Guß sei in dem Abschnitte 7, 13—46 einst erwähnt gewesen, dort aber später gestrichen worden, weil für die Stiftshütte nur eine goldene מנורה erwähnt wird. Allein eine solche Annahme würde 2 Kö. 25. Jer. 52 gegen sich haben. Ein anderer Ein-

wurf dagegen, man müsse sich fragen, warum der Interpolator blofs sich daran stiefs, dafs jene Leuchter broncen waren, nicht aber daran, dafs ihrer zehn waren statt eines grossen, würde mit einem Hinweis auf die Sagen von Salomos Reichthum entkräftet werden können. Jedenfalls aber bleibt hier ein Räthsel, welches auf Grund der vorhandenen Ueberlieferungen nicht gelöst werden kann.

7, 52. Auch der sich unmittelbar an v. 46 anschliessende, v. 21. 39 parallel laufende v. 52 gibt zu einem Bedenken Anlafs. Man stöfst an **את הכסף ואת הזהב** an. Der jetzige Text der Chronik hilft ab, indem er **ואת הכסף** liest. Aber LXX zu jener Stelle zeugen dafür, dafs **ו** dort einst fehlte. Man kann nun diese Worte weder mit **ואת הכלים** zum Objecte von **נתן** machen, noch als Erläuterung von **את קרשי רור אביו** auffassen. Das erste nicht, weil dann eine nähere Angabe darüber zu erwarten wäre, um was für Gold und Silber es sich hier handelt. Das zweite aber ist nicht möglich, weil wir 2 Sa. 8, 7. 10—12 lesen, dafs diese Weihgeschenke Davids in goldenen, silbernen und broncenen Geräthen bestanden haben. Weshalb die broncenen nicht gleichzeitig mit in den Tempelschatzkammern geborgen worden sein sollen, sieht man nicht ein. Auf die Vermuthung, sie fehlten, weil sie zum Gusse der 7, 13—46 beschriebenen Bronzeeräthe verwandt worden seien, wird man, wiewohl das möglicherweise geschehen ist, um deswillen sich nicht berufen dürfen, weil dieser Umstand vom Berichterstatter, wenn derselbe darum gewußt hätte, ausführlich würde erzählt und nicht blofs durch eine solche Notiz würde angedeutet worden sein. Es muß also **את הכסף ואת הזהב** als Glossem gestrichen werden. Der Vers sagt dann, dafs Salomo nach Vollendung des gesammten Gusses 1) die Weihgeschenke Davids in den Tempel gebracht habe, 2) die von Hiram gegossenen broncenen Kessel, Schalen, Schaufeln in den Tempelschatzkammern geborgen habe. Ueber die Weihgeschenke Da-

vids läßt er sich nicht weiter aus. Ungewiß bleibt, ob er unter ויכא und נתן באצרות בית י"י eine Aufbewahrung an verschiedenen Orten verstanden hat. Wahrscheinlich ist dies nicht.

Um eine leichtere Uebersicht über die durch die Untersuchung des Textes des Bauberichtes gewonnenen Resultate dem Leser zu gewähren und dieselben zugleich den des Hebräischen doch wohl meist unkundigen Architekten und Kunsthistorikern zugänglich zu machen, schliesse ich eine Uebersetzung von Cap. 6 und 7 auf Grund derselben an.

Cap. VI, 2. Und das Haus, welches der König Salomo Jahve baute, war 60 Ellen lang und 20 breit und 30 Ellen hoch. 3. Und die Vorhalle vor dem Vorderraum des Hauses war 20 Ellen lang vor der Breite des Hauses und 10 Ellen breit vor dem Hause. 4. Und er machte dem Hause Fenster von fest gemachten Balken. 5. Und er baute an die Wand des Hauses einen Seitenbau, rings um Vorderraum und Hinterraum und baute Seitengemächer ringsum. 6. Das untere Stockwerk (des Seitenbaues) war 5 Ellen breit, das mittlere 6 Ellen breit, das dritte 7 Ellen breit, denn Absätze gab er dem Hause ringsum nach ausen, damit nicht Eingreifen (der Balken) stattfände in die Wände des Hauses. 8. Die Thür des unteren Seitenstocks war an der südlichen Seite des Hauses und durch Oeffnungen in der Decke stieg man ins mittlere und aus dem mittleren ins dritte. 10. Und er baute den Seitenbau um das ganze Haus 15 Ellen hoch und er faßte das Haus durch Cedernbalken.

15. Und er baute die Wände des Hauses drinnen mit Cedernbohlen vom Fußboden des Hauses bis zu den Balken der Decke und dielte den Fußboden des Hauses mit Cypressenbohlen. 16. Und er baute (d. i. schlug ab) die 20 Ellen von den Seiten des Hauses mit Cedernbohlen vom Boden bis zu den Balken und baute es drinnen zum Hinterraum (Adyton) aus. 17. Und 40 Ellen hatte das Haus, das heißt der Vorderraum vor dem Hinterraume. 20. Und der Hinterraum war 20 Ellen lang und 20 Ellen breit und 20 Ellen hoch. Und er machte einen Altar von Cedern 21. vor dem Hinterraume.

25^a. Und er machte im Hinterraume zwei Kerube von Oelbaumholz. 26. Die Höhe des einen Kerub war 10 Ellen, und ebenso der andere Kerub, (23^b) 10 Ellen war seine Höhe. 24. Fünf Ellen war der eine Flügel des Kerubs und fünf Ellen der andere Flügel des Kerubs, zehn Ellen von den Enden seiner Flügel bis zu den Enden seiner Flügel. 25. Und zehn Ellen hatte der zweite Kerub, ein Maß und einen Zuschnitt hatten sie beide. 27. Und er stellte die beiden Kerube in die Mitte des inneren Hauses (des Hinterraumes) und sie breiteten ihre Flügel aus und der Flügel des einen stieß an die Wand und der Flügel des zweiten Kerub stieß an die zweite Wand und ihre (anderen) Flügel stießen an einander inmitten des Hauses.

31. Und der Thür des Hinterraumes machte er Thürflügel von Oelbaumholz, die Thüröffnung und die Pfosten (bildeten) ein Fünfeck. 33. Und ebenso machte er der Thür des Hauses Pfosten von Oelbaumholz, viereckige Pfosten. 34. Und zwei Thürflügel von Cypressenholz, zwei drehbare Thürblätter hatte ein Thürflügel und zwei drehbare Thürblätter der andere.

36. Und er baute die innere Vorhofsmauer (aus) drei Lagen behauener Quader und einer Lage geschnittener Balken von Cedernholz. 37. Im vierten Jahre wurde der Grundstein des Hauses Jahves gelegt im Monate Ziv.

38. Und im eilften Jahre im Monate Bul vollendete er das Haus nach allen seinen Stücken und nach aller seiner Gebühr und er baute daran sieben Jahre. Cap. VII, 1. Und an seinem Hause baute Salomo 13 Jahre und er vollendete sein ganzes Haus.

2. Und er baute das Haus des Libanonwaldes, 100 Ellen lang und 50 Ellen breit und 30 Ellen hoch auf 3 Reihen Cedernsäulen, und Cedernbalken lagen auf den Säulen.

3. Und gedeckt mit Cedern war es oberhalb der Seitenkammern, welche auf den Säulen waren, den fünfundvierzigen, 15 in jeder Reihe. 4. Und Architrave drei Reihen und Lichtloch gegenüber Lichtloch dreimal. 5. Und alle Thüren und Lichtöffnungen waren viereckig im Gebälk und Thür gegenüber Thür dreimal.

6. Und die Halle der Säulen baute er, 50 Ellen lang und 30 Ellen breit mit einer Vorhalle vor derselben nebst Säulen und einem Auftritt ¹⁾ vor derselben.

7. Und die Thronhalle, in welcher er Recht sprach, die Gerichtshalle baute er und sie war mit Cedern getäfelt von dem Fußboden bis zu den Balken (der Decke).

8. Und sein Haus, worin er wohnte, im anderen Hofe, einwärts von der Halle, war wie dieser Bau. Und ein Haus baute er der Tochter Pharaos wie diese Halle.

9. Alle diese (Gebäude waren gebaut aus) werthvollen Steinen, aus Quadersteinen von (bestimmten) Mafsen, mit der Säge gesägten nach innen wie nach aufsen und vom Fundamente bis zu den Kragsteinen und vom Hause Jahves bis zur großen Vorhofsmauer. 10. Und fundamentirt (war alles mit) werthvollen Steinen, großen Steinen, Steinen von 10 Ellen und Steinen von 8 Ellen. 11. Und oberhalb (der Fundamente waren sie gebaut aus) werthvollen Steinen, Quadern nach Mafsen, und Cedernholz.

¹⁾ Das Wort עַר ist dunkel. Es konnte eine Aufschüttung, einen Estrich, ein Pflaster bedeuten. Ez. 41, 25 ist es von Holz.

12. Und die große Vorhofsmauer ringsum (bestand aus) drei Reihen behauener Quadern und einer Lage Cedernbalken und ebenso die innerste Vorhofsmauer des Hauses Jahves und die Vorhofsmauer der Säulenhalle des Palastes.

13. Und es sandte der König Salomo und ließ Hiram von Tyros holen. 14. Er war der Sohn einer . . . , sein Vater aber war ein tyrischer Bronzeschmied. Er war voll Weisheit und Einsicht und Kenntniß in der Anfertigung von allerhand Bronzearbeit, er kam zum Könige Salomo und fertigte ihm all sein Werk.

15. Er goß die beiden Säulen für die Vorhalle des Hauses. 18 Ellen war die Höhe der einen Säule und ein Faden von 12 Ellen umspannte sie und die Dicke der Säule war vier Finger breit, innen hohl, und ebenso die zweite Säule. 16. Und die beiden Kapitäle fertigte er, um sie auf die Spitze der Säulen zu stellen, Bronzeguß. 5 Ellen war die Höhe eines Kapitales und 5 Ellen die Höhe des zweiten Kapitales. 17. Und er fertigte zwei Flechtwerke, um damit zu bedecken die Kapitäle, welche oben auf den Säulen waren, je ein Flechtwerk für das Kapital der einen und der anderen Säule. 18. Und er fertigte die Granatäpfel, nämlich je zwei Reihen Granatäpfel von Bronze auf das eine Flechtwerk und der Granatäpfel waren 200 rings um das eine Kapital und ebenso machte er es für das andere Kapital. 21. Und er richtete die Säulen auf bei der Vorhalle des Tempels, er richtete die rechte Säule auf und nannte sie Jakin und er richtete die linke Säule auf und nannte sie Boaz.

23. Und er fertigte das Meer, Bronzeguß, zehnellig von einem Rande bis zum andern, rund ringsum, fünf Ellen hoch und eine dreißigellige Schnur umspannte es ringsum. 24. Und Coloquinthen waren unterhalb seines Randes, es rings umgebend, zwei Reihen Coloquinthen gegossen bei seinem Gusse. 26. Es war eine Spanne dick, sein Rand wie ein Becherrand gearbeitet, wie eine Lilien-

blüthe, zweitausend Bath fafste es. 25. Stehend auf zwölf Rindern, von denen drei sich nordwärts wenden und drei sich westwärts wenden und drei sich südwärts wenden und drei sich wenden nach Osten, während das Meer oberhalb ihrer auf ihnen (ruht) und ihre Häupter (sich) einwärts (kehren).

27. Und er fertigte die zehn Fahrstühle, von Bronze, 4 Ellen (LXX 5 Ellen) war ein Fahrstuhl lang und 4 Ellen breit und 3 Ellen (LXX 6) hoch. 28. Und dies war die Arbeit der Fahrstühle : Schlufsleisten hatten sie ¹⁾ und Schlufsleisten zwischen den Leitersprossen. 29. Und auf den Schlufsleisten, welche zwischen den Leitersprossen waren, waren Löwen, Rinder und Kerube und auf den Leitersprossen ebenso und oberhalb und unterhalb der Löwen und der Rinder waren 30. Und vier bröncene Räder hatte ein Fahrstuhl und bröncene Achsen. 32. Und die vier Räder waren unter den Schlufsleisten und die Hände der Räder waren im Fahrstuhle und die Höhe eines Rades war $1\frac{1}{2}$ Elle. 33. Und die Räder waren gearbeitet wie Wagenräder, ihre Hände und Felgen und Speichen und Naben, alles Gufs. 34. Und vier Schulterstücke waren an den vier Ecken des Fahrstuhles, aus dem Fahrstuhle gingen aus seine Schulterstücke.

35. Und oben auf dem Fahrstuhle (aus v. 31 : war eine Art von Gestell) $1\frac{1}{2}$ Elle hoch, ringsum rund, und auf dem Kopfe des Fahrstuhles standen seine Hände und seine Schlufsleisten gingen von ihm aus. 36. Und er liefs eine Oeffnung auf den Spitzen seiner Hände. 30. Und seine vier Ecken hatten Schulterstücke. Unterhalb des Beckens waren die Schulterstücke gegossen 31. Und seine Oeffnung einwärts von den Schulterstücken war . . . Elle hoch (d. i. tief) und seine Mündung war rund, seine Quer-

¹⁾ Nämlich unter dem Boden des Fahrstuhles.

leisten aber viereckig und nicht rund. 37. Also fertigte er die 10 Fahrstühle, von einem Gusse und einem Mafse waren sie alle.

38. Und er fertigte zehn bröncene Kessel, 4 Ellen hatte ein Kessel (Durchmesser), je ein Kessel auf einem Fahrstuhle von den 10 Fahrstühlen.

39. Und er stellte die Fahrstühle auf : fünf an die Seite des Hauses nach Süden zu und fünf an die Seite des Hauses nach Norden zu und das Meer stellte er an die südliche Seite des Hauses, nach Osten zu, dem Süden gegenüber.

40. Und es fertigte Hiram die Töpfe, Schaufeln und Schalen. Und Hiram kam zu Ende mit dem ganzen Werke, welches er für König Salomo fertigte in das Haus Jahves. 41. Zwei Säulen und die beiden Kapitalkugeln auf den Säulen und die zwei Flechtwerke um die zwei Kapitalkugeln auf den Säulen zu bedecken. 42. Und die 400 Granatäpfel für die beiden Flechtwerke, zwei Reihen Granatäpfel je für ein Flechtwerk, damit zu bedecken die beiden Kapitalkugeln auf den beiden Säulen. 43. Und die zehn Fahrstühle und die zehn Kessel auf den Fahrstühlen. 44. Und das eine Meer und die zwölf Rinder unter dem Meere. 45. Und die Töpfe und die Schaufeln und die Schalen. Alle diese Gefäße, welche Hiram dem König Salomo für das Haus Jahves fertigte, waren von polirter Bronze.

46. In der Jordanniederung liefs sie der König giefsen in Thonformen zwischen Sukkoth und Sarethan.

51. Und als fertig geworden war alles Werk, welches der König Salomo für das Haus Jahves fertigen liefs, so brachte er die Weihgeschenke seines Vaters David hinein und die Geräthe that er in die Schatzkammern des Hauses Jahves.

Der Versöhnungstag in der Bibel, sein Ursprung und seine Bedeutung.

Von Dr. S. Adler.

Was bedeutet der Versöhnungstag in der Bibel? ist eine Frage, die meines Wissens noch nicht oder nicht genügend erörtert wurde. Der Wortlaut der Schrift: „Denn an diesem Tage wird er euch versöhnen, euch zu reinigen, von all euren Sünden vor Gott sollt ihr rein werden“ (Lev. 16, 30), läßt keinen Zweifel zu, daß unbedingt alle Sünden ohne Ausnahme an diesem Tage vergeben werden. Wie, sollten auch Vergehungen gegen Menschen, Diebstahl, körperliche Verletzungen, Lug und Trug u. s. w. durch das Cultuswerk dieses Tages Vergebung finden? Klingt das nicht wie ein Freibrief für ein Lasterleben? Und steht es nicht im grellsten Widerspruche mit den überaus vielen scharfen Gesetzen und dem ganzen Geiste der sittlichen Strenge, dessen die Thora voll ist? Wohl hat ein talmudischer Lehrer (Mischna Joma, 8, 9) bereits daran Anstofs genommen und Vergehungen gegen den Nebenmenschen von der Sühne ausgeschlossen, indem er das 'הָרַחוּם zurückbezieht auf מְכַל חַטָּאתְכֶם, wonach טָהַרוּ nur von Sünden gegen Gott, aber nicht von Sünden gegen Menschen gelten soll. Allein abgesehen davon, daß diese Deutung offenbar gekünstelt, gegen das Sprachgesetz und sichtlich gegen V. 34 daselbst streitet, welches alle Sünden ausnahmslos an diesem Tage vergeben werden läßt, würde selbst nach dieser Deutung der Vers immer noch im Widerspruche stehen mit Lev. 4, wonach auch sogen. Sünden gegen Gott, selbst im Irrthume begangen, sobald sie dem Uebertreter zu Bewußtsein gekommen, keineswegs durch

den Versöhnungstag aufgehoben werden, sondern eines besonderen Sühneopfers bedürfen, während wissentliche und vorsätzlich begangene Sünden überhaupt nach dem Gesetze niemals durch Opfer gesühnt werden und also auch nicht durch den Opfercultus des Versöhnungstags es können. Ein großes Räthsel erscheint daher auf den ersten Blick dieses Versöhnungstag-Institut. Der Schlüssel dieses Räthsels scheint mir aber gerade in den Opfervorschriften für diesen Tag gegeben zu sein. Diese Opfer bestehen außer einem Sühneopfer für den Hohepriester, welches mit der Sühne des Volkes nichts zu thun hat, in einem Widder zum Ganzopfer und einer Ziege zum Sühneopfer. Dieselben Opfer aber finden wir in 4 Mos. 15, 24 vorge-schrieben für den Fall, daß die ganze Gemeinde sich *ir-rthümlich* vergangen, sobald sie ihres Irrthums sich bewußt geworden ist, nur mit dem nichts bedeutenden Unterschied, daß dort nicht ein Widder, sondern ein Stier zum Ganzopfer bestimmt ist. Dieser Umstand allein schon, denke ich, gibt den sicheren Wink, daß es sich bei dem Cultuswerk des Versöhnungstages ebenfalls ausschließlich nur um irrtümlich begangene Sünden handelt. Der Ausdruck **וּמִפְשָׁעֵיהֶם** (16, 16) darf keinen Anstoß geben, da das Wort an dieser Stelle durchaus nicht trotzige Widerspenstigkeit, wie sonst öfter, bedeutet, sondern in seinem ursprünglichen Begriff gleich **פֶּשַׁע** (mit *sin*) und verwandt mit **פָּחַח** Ueberschreitung überhaupt zu fassen ist, in welchem Sinne es auch Hosea 8, 1 vorkommt und in welcher Bedeutung allein es auch hier im Zusammenhang mit **לְכָל חַטָּאתָם** einen Sinn gibt.

Allein wir müssen der Sache etwas tiefer auf den Grund gehen. Wenn wir die Bücher der Propheten durchlesen, finden wir ausnahmslos die Ansicht vertreten, daß Rückkehr zu Gott, Besserung des Lebenswandels das einzige und ausreichende Mittel ist, alle begangenen Sünden auszutilgen und vergessen zu machen. Nirgends eine Spur

von einem anderweitigen Sühneakt, selbst für die ärgsten Uebertretungen, viel weniger für irrthümlich begangene. Selbst Ezechiel, der schon das priesterliche Moment mit dem prophetischen in sich vereinigt und bereits einen Opfercultus arrangirte, spricht noch (18, 21 ff.) den großen Satz aus : „Der Frevler, so er zurücktritt von all seinen Sünden . . . all seine Uebertretungen, die er begangen hat, werden ihm nicht gedacht werden.“ Der V. 45, 20 daselbst beweist nichts dagegen. Dieser Vers spricht entschieden nicht von einer Sühne für den irrenden Menschen, sondern deutlich genug nur von Sühne für das Haus, welches etwa durch einen irrenden Menschen verunreinigt sein mochte. Die Propheten scheinen überhaupt Uebertretungen im Irrthume begangen durchaus nicht als Sünde betrachtet zu haben, wenigstens findet sich in all ihren Mahnreden keine Spur davon; ihnen galt die Gesinnung allein als maßgebend und Sünde blofs, was mit vollem Bewußtsein geschehen ist.

Die erste Spur davon, daß auch irrthümlich begangene Uebertretung Sünde ist und eines Sühneaktes bedarf, findet sich in der angeführten Stelle 4 B. Mos. 15. Dieses Gesetz aber erscheint nicht ganz klar. Die Eingangsworte : „Und wenn ihr euch verirrt und nicht befolgt *alle* diese Gebote“ (V. 22) während es heißen sollte : *eines* dieser Gebote, führt die Talmudlehrer (Sifre zur Stelle und Tr. Horiöth p. 8, 1) zu der Annahme, daß es sich hier nur handle um ein einziges Gebot, welches alle anderen einschloß oder aufwieg, nämlich das Verbot des Götzendienstes, und nur eine irrthümlich begangene Uebertretung derselben hier gemeint sei. Indessen, wie gekünstelt und unannehmbar diese Erklärung auch ist, kann man dennoch jene Eingangsworte nicht so fassen, als solle damit die Uebertretung irgend eines der Gebote gemeint sein, da nach V. 26 und 29 auch der Ger, der Fremde im Lande, der doch nicht auf alle Gebote verpflichtet ist, in dieses

Gesetz mit eingeschlossen ist. Man könnte vielleicht hier- nach geneigt sein, dieses Gesetz wohl nicht auf die Ueber- tretung aller, aber doch so hochwichtiger Gebote zu be- ziehen, auf welche auch der Ger verpflichtet ist, wie z. B. aufser Götzendienst auch das Gesetz vom Sabbath, vom Blutgenuss u. a. Allein der Ausdruck, den V. 30 im Gegensatz zu den irrthümlich sich Vergehenden von dem muthwillig Uebertretenden gebraucht, **אֵת ה' רָוַח מִגֵּרָף**, zeugt entschieden für die Richtigkeit der talmudischen Auffassung, dass es in dem betreffenden Gesetz sich ausschliesslich nur um Götzendienst handelt.

Allerdings bleibt die Darstellung des Gesetzes, wenn es sich blofs auf Götzendienst beziehen soll, immerhin dunkel. Allein es scheint, dass der ganze Abschnitt ur- sprünglich an etwas Vorangegangenes sich anschlofs, wel- ches eben über Götzendienst handelte und verloren ge- gangen ist. Darauf deutet ziemlich sicher auch das Ein- gangswort (V. 22) **וְכִי** an, während Lev. 4, 2 und sonst einfach **כִּי** ohne verbindendes Waw. Genug, von einer Sühne für absichtlose, im Irrthume begangene Ueber- tretungen, weifs dieses Gesetz nichts; nur wo es sich um das allerwichtigste Gebot der Thora, das gegen Götz- dienst, handelt, fordert dieses Gesetz die strengste Vor- sicht und, wo diese versäumt wurde und in Folge davon eine irrthümliche Uebertretung stattgefunden, ein Sühn- opfer. Dies der Standpunkt in Num.

Das Buch Lev., welches späteren Ursprunges und exilisch ist, geht einen Schritt weiter. Es leitet C. 4 mit den Worten ein : Wenn eine Person irrthümlich sich ver- sündigt hat an *einem* von all den göttlichen Geboten u. s. w.“ ohne Unterschied, ob die Uebertretung Götzendienst oder sonst ein Gebot betrifft. Auch V. 13 daselbst, wo von irrthümlicher Versündigung der ganzen Gemeinde die Rede ist, wird ausdrücklich hervorgehoben : „Wenn sie über- treten *eines* von all den göttlichen Geboten.“ Hier findet

sich nicht der Ger eingeschlossen, und auch sonst ist hier keine Spur von Götzendienst, keine besondere Vorschrift für irrthümliche Uebertretung in dieser Beziehung, wohl weil zur Zeit der Abfassung dieses Buches Götzendienst bereits gänzlich aus Israels Mitte geschwunden war. Darum ist auch hier das Sühneopfer gemildert und, im Gegensatz zum Buche Num., blofs auf ein einziges Stieropfer beschränkt. Nun aber, da die Anschauung einmal zur Geltung gekommen war, dafs auch die irrthümliche Uebertretung irgend eines Gebotes Sünde sei und der Sühne bedürfe — wie mußte da nicht das Gewissen der Gottesfürchtigen in Angst versetzt worden sein, da doch Niemand sicher sein konnte, ob er nicht irrthümlich ein Gesetz übertreten, ohne dafs es ihm jemals zu Bewußtsein gekommen; hat doch bereits der Psalmist in Ps. 19, 13, welches Stück entschieden nachexilisch ist, um Verzeihung gebeten für irrthümliche Vergehungen, die er *vielleicht* begangen! Dieser Gewissensnoth mußte abgeholfen werden. Da wurde denn ein allgemeiner Sühnetag eingesetzt, um alle Scrupel dieser Art von den Herzen zu nehmen.

Gegen dieses Resultat könnte nun allerdings der Einwand erhoben werden, dafs ja das Buch Num., welches nach Obigem von einer Sühne für irrthümliche Uebertretungen aufer in Bezug auf Götzendienst nichts wissen soll, bereits (C. 29) den Versöhnungstag kennt. Die Antwort hierauf ist nicht schwer. Das 4. Buch Mos. ist, verschieden von allen anderen, ein Conglomerat der verschiedensten Bestandtheile des verschiedensten Inhaltes, die ohne irgend einen inhaltlichen oder formellen Zusammenhang aneinandergereiht sind, und es bedarf wahrlich keines besonderen kritischen Scharfblickes, um einzusehen, dafs die Cap. 28 und 29 daselbst, da sie für den Versöhnungstag wie auch für die anderen Festtage nicht nur verschiedene, sondern weit vermehrte Opfer vorschreiben als Lev. Cap. 16 und 23, dafs diese Capitel, sage ich, jüngeren Ursprunges

sind als das Buch Lev., und dafs sie eben, weil im Widerspruche mit Lev., nicht diesem, sondern dem 4. Buche eingefügt worden sind. Weist doch der Satz מלכר חטאת הכפרים (29, 11), wie Raschi zur Stelle ganz richtig bemerkt, deutlich genug auf Lev. 16 zurück und gibt sich somit selbst als ein Späteres, als Erweiterung der Anordnung in Lev. zu erkennen.

Freilich könnte hiernach weiter gefragt werden: Wäre es denn nicht ebenso gut möglich, dafs auch Cap. 15 V. 22 ff. im Buche Num. jünger als Lev. ist, so dafs es die Opfergesetze von Lev. Cap. 4 daselbst voraussetzt und nur für den Fall, dafs die ganze Gemeinde in Bezug auf Götzendienst irrthümlich sich versündigt, ein Opferthier mehr, eine Ziege, als das Buch Lev. vorschreibt? Mit nichten! denn dann wäre die Vorschrift in Cap. 15 V. 28 daselbst gänzlich überflüssig, da sie für den betreffenden Fall, nämlich der irrthümlichen Uebertretung einer einzelnen Person, nichts anderes verordnet, als auch Lev. 4, 27 ff. Wir bleiben daher bei unserem Resultat, dafs das Stück Num. 15, 22 älter als Lev. ist und ausschliesslich nur für irrthümliche Uebertretung in Bezug auf Götzendienst einen Sühneakt fordert.

Glauben wir aber hiermit die Bedeutung des Versöhnungstages im Lev. ermittelt zu haben, so soll damit doch nicht gesagt sein, dafs auch der Ursprung des Versöhnungstag-Instituts hierin gefunden sei. Der Versöhnungstag ist älter als das Buch Lev., nur dafs er ursprünglich eine engere Bedeutung hatte. Ex. 30, 10 heifst es ausdrücklich, dafs der Hohepriester einmal jährlich vom Blut des Sühneopfers auf den Altar sprengen soll, um *denselben* zu sühnen (יכפר עליו), was nichts anderes bedeutet, als denselben von etwaigen unreinen Berührungen, die im Laufe des Jahres stattgefunden haben mögen, zu reinigen, genau so, wie eine Sühne des Altars bei der Einweihung des Stiftszeltes zu diesem Zwecke angeordnet

war (Ex. 29, 36) und wie auch Ezech. (43, 20—26) für die Einweihung seines neuen Tempels vorschreibt. Es war daher ursprünglich alljährlich ein Sühnetag für den Altar und nur für den Altar eingesetzt, der mit etwaigen Vergehungen von Personen und deren Sühne durchaus nichts zu thun hatte. An diesen bereits bestehenden Sühnetag für den Altar knüpft nun das Buch Lev. seine erweiterte Anordnung, daß der Tag mit seinem Opfercultus nicht bloß das Heiligthum von etwaigen levitisch unreinen Berührungen, sondern auch ganz Israel von etwa irrthümlich begangenen Uebertretungen irgend welcher Art sühnen soll. Cap. 16 V. 16 und 33 daselbst weisen noch ziemlich deutlich darauf hin, daß das neu angeordnete Sühnewerk beide Momente, das herkömmliche, die Sühne für den Altar, und das hinzugefügte, die Sühne für die Personen Israels, in sich vereinigen solle.

Zum Schlusse möge hier die Bemerkung noch Platz finden, daß Bähr (Symbolik II, Seite 204) einen auffallenden Irrthum begangen hat, wenn er mit so vieler Entschiedenheit den Satz aufstellt, daß כפר niemals den Dingen als solchen galt, sondern der menschlichen Sünde, durch welche sie verunreinigt gedacht wurden, und Ex. 29, 36 vergaß, wonach der Altar gesühnt werden sollte (בכפרך עליו) ehe er noch gesalbt und geheiligt war, also doch durch keine menschliche Sünde konnte verunreinigt gedacht worden sein. Dasselbe Verfahren bei Ezech. 43 V. 20 und 26 und stets durch כפר ausgedrückt. Dieses Entsühnen des Altars bei der Einweihung bedeutet offenbar nichts anderes, als die frühere profane Berührung desselben, welche zwar ohne Versündigung von irgend Jemandem geschah, aber dennoch an demselben haftet, von ihm abzuthun. Bähr's Beweisführung von Lev. 16, 16 trifft, selbst nach seiner Auffassung dieses Verses, nicht zu, da

die Bedeutung des Versöhnungstages als auch für Personen geltend, wie oben ausgeführt, im Buche Lev. eben eine erweiterte, über die ursprüngliche weit hinausgehende ist.

New-York, December 1882.

Salomos Alter bei der Thronbesteigung.

Aus einem Briefe von Dr. David Kaufmann in Budapest an den Herausgeber.

(S. Jahrgang 1882, S. 312 ff.)

II, 314 Ihrer Ztsch. wird die Quelle gesucht für die Ueberlieferung, Salomo sei bei seinem Regierungsantritt zwölf Jahre alt gewesen. Diese Angabe und ihre Begründung findet sich zuerst in Seder Olam r. c. 74 (vgl. Zunz, Gottesdienstliche Vorträge S. 85). Von hier hat Raschi sie übernommen und darum führt David Kimchi in seinem Commentar zu 1 Reg. 3, 7 sie als rabbinische Tradition unter der Formel ל'ר'ן an. Eine vortreffliche Auseinandersetzung der gegen diese Annahme sich erhebenden Einwendungen hat Isak Abravanel in seinem Commentar z. St. gegeben, wo er zu dem Ergebniss gelangt, dafs 20 Jahre wohl das Alter Salomos zur Zeit seines Regierungsantritts gewesen sein dürfte.

Die Angabe von 12 Jahren ist auch in die jüdischen Chronographen, ich nenne z. B. Gedalja Ibn Jachja, übergegangen.

In der deutschen Uebersetzung dieser dem Seder Olam entnommenen Berechnung ist der Schluß S. 314 Z. 8 ein Mißverständniß und zu berichtigen.

Budapest, 8. Sept. 1882.

Eine Kleinigkeit.

1 Kö. 1, 34 וּמִשַׁח אֹתוֹ שֵׁם צְדוֹק הַכֹּהֵן וְנָתַן הַנְּבִיא 1 befremdet. Man kann zwar von einer Mehrheit, unter welcher sich der den Salbact Vollziehende befindet, welchen man nicht kennt oder aus andern Gründen nicht nennt, sagen, daß sie Jemand zum König gesalbt habe Ri. 9, 8. 15. 2 Sa. 2, 4. 9. 5, 3. 17. 19, 11. 1 Kö. 5, 15. 2 Kö. 11, 12. 23, 30. Aber man kann nicht von zwei bestimmten, genannten Personen sagen, daß sie Jemand gesalbt haben. Die Natur und die Bedeutung der Handlung schliessen dies aus. Sie kann nur von einem vollzogen werden, wie sie nur je einem gilt. 1 Sa. 9, 16. 10, 1. 15, 1. 16, 3 ff. 1 Kö. 19, 15 f. 2 Kö. 9, 3. 6. 12. v. 39 וַיִּקַּח צְדוֹק הַכֹּהֵן אֶת קֶרֶן הַשֶּׁמֶן מִן הָאֵהָל וַיִּמְשַׁח אֶת שְׁלֹמֹה löst die Schwierigkeit und läßt keinen Zweifel darüber, daß der Prophet Nathan bei der Cäremonie der Salbung nicht weiter betheiligt gewesen ist als der andere Parteigänger der Bathšeba, der Commandant der Leibwache Benajah ben Jehojada. Es ist also jedenfalls וְנָתַן הַנְּבִיא in v. 39 zu streichen. Nathan ist bei der Salbung nur Zuschauer.

Eine ähnliche unrichtige Ergänzung des Subjectes finden wir wenige Verse später in v. 45. v. 47–48 erzählt Jonathan der Sohn Ebjathars des Eliden hastig Adonia und seiner entsetzten Tafelrunde die Proclamation Salomos zum Könige. v. 44 berichtet er, daß David Sadok, Nathan und Jehojada mit der Leibwache entsandt habe und fährt fort וַיִּרְכְּבוּ אִתּוֹ עַל פֶּרְדַּת הַמֶּלֶךְ. Gemeint sind alle vorher genannten, ohne daß der Antheil der Einzelnen unterschieden wäre. v. 45 geht nun Jonathans Rede weiter: וַיִּמְשַׁחוּ אֹתוֹ צְדוֹק הַכֹּהֵן וְנָתַן הַנְּבִיא לְמֶלֶךְ בְּנַחֲוֹן וַיַּעֲלוּ מִשָּׁם שְׁמַחִים Hier folgt auf einmal für וַיִּמְשַׁחוּ ein besonderes Subject, eben Nathan und Sadok, während doch in וַיַּעֲלוּ wie in v. 44 alle von David Beauftragten Subject sind und zwar wird

abermals unpassender Weise der Prophet Nathan mitgenannt. Da es nun durchaus unwahrscheinlich ist, daß in solcher Situation Jonathan sich mit einer Detaillirung des Antheiles der einzelnen Verschworenen aufgehalten hat, zumal Jeder diesen errathen konnte, so wird man nicht fehlgreifen, wenn man die Worte צדוק הכהן ונתן הנביא in v. 44 für eine spätere unrichtige Ergänzung des Subjectes von וימשחו hält. Jonathan sagt nur: „und sie salbten ihn zum Könige am Gichon und zogen fröhlich hinauf.“ Der Erzähler läßt Jonathan ebenso hastig und abgerissen seine Unglücksbotschaft vorbringen (vgl. das dreimalige וַגַּם) als er den alten König David genau und detaillirt seine Befehle geben läßt.

B. S.

Bibliographie¹⁾.

- Student, the Hebrew, a Monthly Journal. W. R. Harper, Editor. Vol. II. No. 1—4. Sept. Oct. Nov. Dec. Chicago 1882. 128 S.
- Libri Danielis, Ezrae et Nehemiae textum masoreticum accuratissime expressit etc. etc. S. Baer cum praefatione Franc. Delitzsch et glossis Babylon. Fried. Delitzsch. Leipzig 1882. LX. 136 S. 8°.
- † Pentateuchus Samaritanus, ed. H. Petermann. Berlin 1882, fasc. II, Exodus. S. 129—159.
- † Vigouroux, F., Manuel biblique. Ancien Testament T. 1. Paris 1882. XII. 588 S. 8°.
- † Examen critique de l'Ancien Testament. Le Pentateuque. Paris 1882. IX. 407 S. 8°.
- Bruston, C., le document élohiste et son antiquité (2^d article), s. Revue Théologique de Montauban 1882, S. 97 ff.
- Doorninck, A. van, de Zegen van Jakob. 27 S. 4°. o. o. O. u. J. Grätz, das Deborah-Lied s. Monatsschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judenth. 1882. S. 123 ff.
- † Scholz, Ant., Commentar zum Buche d. Propheten Hoseas. Würzburg 1882. XXXIX. 207 S. 8°.
- Cobb, Wm. H., the Integrity of the Book of Isaiah s. Bib. Sac. Vol. 39, S. 519 ff.
- † Cheyne, T. A., Micah, with Notes and Introduction. Cambridge u. London. 1882. 8°.
- Bickell, G., Dichtungen d. Hebräer. Zum erstenmal nach dem Vermasse d. Urtextes übers. I. Gesch. u. proph. Lieder. II Job. Innsbruck 1882. VIII, 136 S. 12°.

¹⁾ Die Reihenfolge ist die aus den früheren Jahrgängen bekannte. Schriften, welche ich nicht selbst habe einsehen können, sind durch † kenntlich gemacht worden.

- Graetz, H., Kritischer Commentar z. d. Psalmen, 1. Bd. Breslau 1882. XV, 382 S. 8°.
- Hirsch, S. R., die Psalmen übers. u. erläutert. 2. Theil. Buch 3 u. 4. Frankfurt a. M. 1882. 367 S. 8°.
- Treitel, L., Kritische u. exegetische Analecten zu d. Proverbien s. Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. 1882. S. 423 ff.
- † Renan, E., l'Ecclésiaste traduit de l'hébreu, avec une étude sur l'âge et le caractère du livre. Paris 1882. 159 Seiten. 8°.
- Bloch, J. S., Hellenistische Bestandtheile im bibl. Schriftthum. Wien. 2. Aufl. IX. 92 S. Wien 1882.
- Smend, R., die Listen der Bücher Esra und Nehemia. Basel 1881. 28 S. und eine Tabelle 4°.
-
- Bacher, W., die grammat. Terminol. d. Jehuda b. Dawid (Abu Zakarja Jahja Ibn Daud) Ḥajjūg. Sitzungsber. d. phil. hist. Cl. d. k. Akad. d. W. zu Wien. C. Bd., II. Heft, S. 1103 ff.
- Derselbe, Notes sur Abou-l-Walid s. Revue des études Juives, 1882, Avril-Juin S. 273 f.
- Bonnard, J. u. Darmesteter, A., Un alphabet hébreu anglais au XIV^e siècle. Ebenda 1882, Avril-Juin, S. 255 ff.
- Derenbourg, J., Un Rudiment de Grammaire Hébraïque en Arabe venue du Jémen. Ebenda 1882, Avril-Juin 1882, S. 274 ff.
- Gesenius', Wilh., hebr. u. chald. Handwörterbuch über das A. T. 9. Aufl. v. Mühlau u. Volck. 1. Hälfte. Leipzig 1882. 320 S.
- Graetz, Eine masoret. Studie. Ursprung der Accentzeichen im Hebr. s. Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth. 1882, S. 385 ff.
- † ס' הוֹשֵׁהוּם. A Grammar and Lexicon of the Hebrew language entitled Sefer Hossoham by C. Moseh ben Jitshak of England, ed. from a Ms. in the Bodleian Library by Wolseley Collins. London 1882. X. 20 S. 4°.
-
- † Bouché-Leclercq, A., Histoire de la divination dans l'antiquité t. 4. Paris 1882. 410 S. 8°.
- König, F. E., d. Offenbarungsbegriff d. A. T. Bd. 1. Leipzig 1882. V, 212 S. 8°.
- † Kuenen, A., Volksgodsdienst en wereldgodsdienst. Vijf voorlezingen, naar de opdracht van de bestuurders der Hibbert-stichting, te Oxford en te Londen gehouden. Leiden 1882. XIV, 287 S. 8°.
- † Ledrain, E., Une page de mythologie sémitique sur un petit bijou du Louvre. Paris 1882. 8°. (Extrait de la Philosophie positive, mars-avril 1882.)
- Oort, H., Jets over het Essenisme s. Theol. Tijdschrift 1882, S. 565 ff.
- Orelli, C. v., die a. t. Weissagung v. d. Vollendung d. Gottesreichs. Wien 1882. VI, 538 S. 8°.
- Nestle, E., El. Elohim, Eloah s. Theol. Stud. aus Württemberg 1882. Nr. 4.
- Schultz, H., Religion und Sittlichkeit in ihrem Verhältniß zu einander. Religionsgeschichtlich untersucht s. Stud. u. Krit. 1883, S. 60 ff.
- † Vernes, M., Les plus anciens sanctuaires des Israélites s. Revue de l'histoire des religions, 3^e année t. V, Nr. 1. Janvier-février.
-
- Baneth, Ed., Ueber den Ursprung der Sadokäer u. Boëthosäer s. Magazin f. Wiss. d. Jud. 1882, S. 1 ff., S. 61 ff.

- † Bloch, Entwurf e. Grundrisses vom Herodianischen Tempel, nach talmud. Quellen bearb. Lith. m. hebr. Randtext. Imp. Fol. Breslau 1882.
- † Graetz, Histoire des Juifs. t. 1. Trad. par Wogue. Paris 1882. 301 S. 8°.
- Kessler, J. K. A., Chronologia Judicum et primorum regum Israeliticorum quomodo recte constituatur. Lipsiae 1882 (Königsberger Dissertation.) 70 S. 8°.
- Ledrain, E., Histoire d'Israel. 2^e partie avec un appendice par J. Oppert. Paris 1882. IV. 560 S. 8°.

- † Jerusalem. Jahrbuch zur Beförderung einer wissenschaftlich genauen Kenntnifs des jetzigen u. des alten Palästinas, herausgeg. v. A. M. Luncz. 1. Jahrg. Wien 1881. 262 S. hebr., 196 S. deutsch. 8°.
- † Chauvet, A. et Isambert, Itinéraire descriptif, historique et archéologique de l'Orient. t. 3. Syrie, Palestine, compren. le Sinaï, l'Arabie Pétrée et la Cilicie. Paris 1882. LVI. 853 S. avec 4 cart. 62 plans etc. 8°.
- † Colonna-Ceccaldi, G., Monuments antiques de Chypre, de Syrie et d'Égypte. Paris 1882. 317 S. 8°.
- † Damas, de, en Orient; Voyage au Sinai. 3. éd. Paris 1882. 315 S. 8°.
- Duby, État actuel des nouvelles découvertes faites en Palestine par les Sociétés Anglaise et Allemande s. Revue Théologique de Montauban 1882. S. 162 ff.
- † Haufsknecht's, C., Routen im Orient, red. v. H. Kiepert. 4 Bl. Berlin 1882.
- † Lévis-Mirepoix, de, Mes souvenirs d'Orient: Égypte, Syrie, Palestine. Châteaudun 1882. III, 117 S. 8°.
- † Riefs, R., die Länder der heil. Schrift. Historisch-geogr. Bibel-Atlas. 2. Aufl. Freiburg i. B. 1882. gr. Fol.
- † Wandelbourg, A. H. de, Études et souvenirs sur l'Orient et ses missions: Palestine, Syrie et l'Arabie. Paris 1882. 2 voll. 342. 388 S. 8°.

- † Oppert, J., Les Inscriptions de Judée s. Académ. d. Inscript. et bell. Lettr., Comptes rendus 4 sér. t. X. janv. à mars 1882.

- Anecdota Oxoniensia. Texts, Documents and Extracts, chiefly from msscripts in the Bodleian and other Oxford Libraries. Sem. Ser. Vol. I. Part I. Commentary on Ezra and Nehemiah by Rabbi Saadiah ed. by H. J. Mathews. Oxford 1882. XXVIII. 32 S. 4°.
- Bibliotheca Rabbinica. Eine Sammlg. alter Midraschim, zum erstenmale ins Deutsche übertr. v. A. Wünsche. Lief. 15. 16. Leipzig 1882. 8°.
- Bacher, W., Die Agada d. Tannaïten s. Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth. 1882. S. 145 ff., 208 ff., 241 ff., 289 ff., 337 ff. 433 ff., 481 ff., 529 ff.
- Braun, M., Handschriftliches aus der Breslauer Stadtbibliothek s. ebenda 1882, S. 371 ff.
- Chwolson, D., Corpus Inscriptionum Hebraicarum enthaltend Grab-schriften aus der Krim und andere Grab- und Inschriften u. s. w. Petersburg 1882. Mit 7 Taf. 527 S. Fol.

- Duval, R., Origine et formation de la conjonction talmudique Il mal é s. Revue des études Juives, 1882, Avril-Juin, S. 268 ff.
- Frankl, Karäische Studien (Forts.) s. Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth. 1882. S. 268 ff.
- Harkavy, A., Eine von Saadia Gaon bestätigte Decision d. Exilarchen David b. Sakai s. ebenda 1882, S. 167 ff.
- Harkavy, A., Karäische Deutung d. Wortes ממור Ebenda 1882, S. 170 ff.
- Halberstamm, S. J., Notiz über d. Werk הלכות גרולות Ebenda 1882. S. 472 ff.
- Hoffmann, D., Bemerkungen zur Kritik der Mischna s. Magazin f. Wiss. d. Jud. 1882. S. 96 ff.
- Jastrow, M., Einiges zur talm. Etymologie s. Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. des Jud. 1882. S. 183 ff.
- Kaufmann, D., Aus Abraham b. Adriels ערנה הבשם Ebenda 1882. S. 316 ff., 360 ff., 410 ff., 564 ff.
- J. L., Miscellen. Ebenda 1882. S. 235 ff., 286 ff., 333 ff., 383 f., 430 f.
- † Midrasch Echa Rabbati d. i. die haggadische Auslegung der Klage-lieder, übers. v. A. Wünsche. Mit Noten von J. Fürst u. O. Straschun. Leipzig 1882. XI, 176 S. 8°.
- † Müller, J., Ozar Agadoth. Lexicon der i. d. beiden Talmuden enthaltenen Agadoth alphabetisch geordnet. Bd. 2 (hebr.). Prefsburg 1882. VIII, 171 S. XII, 92 S. 8°.
- Neubauer, Ad., Documents inédits sur Maïmonide et David Alroï s. Revue des Études Juives 1882, Avril-Juin S. 173 ff.
- † Oppenheim, J., zur Geschichte der Mischna (hebr.). Wien 1882. IV, 52 S. 8°.
- † Perreau, P., 1700 abbreviature e sigle (ראשי תיבות) ebraiche, caldaiche, rabbiniche, talmudiche, colle loro varie soluzioni. Parma 1882. Autogr. IV. 84 S.
- פרקי אבות. Die Sprüche der Väter, herausgeg. v. H. L. Strack. Carlsruhe u. Leipzig 1882. 58 S. 8°.
- † Rabinowicz, R., variae lectiones in Mischnam et in Talm. Babyl. P. XII, tract. Baba kama. München 1882. VIII, 312 S.
- † Schwarz, Adf., die Tosifta d. Tract. Erubin in ihrem Verhältnisse zur Mischna untersucht. Karlsruhe 1882. VII, 106 S.
- Steinschneider, M., Zur Namenkunde s. Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth. 1882, S. 324 ff.
- † Talmud, le, de Jérusalem, trad. par M. Schwab. T. 5. Pesahim, Joma, Scheqalim. Paris 1882. IV, 332 S. 8°.
-
- Babelon, E. et Schwab, M., Un vase judéo-chaldéen de la Bibliothèque Nationale s. Revue des études Juives 1882, Avril-Juin, S. 165 ff.
- Duval, Étymologies Araméennes : les Particules לוח, כוח, כמה et כאמת Ebenda 1882, Juillet-Sept., S. 106 ff.
- Socin, A., die neu-aramäischen Dialekte von Urmia bis Mosul. Texte u. Uebers. Tübingen 1882. XI, 224 Seiten. 4°.
- Winer's chald. Grammatik. 3. Aufl., herausgeg. v. B. Fischer. Leipzig 1882. XVI. 208 S. 8°.
-
- † Devic, L. M., les Pluriels brisés en Arabe. Paris 1882. 24 S. 8°.
- † Et-Mubarrad, Kāmil ed. by W. Wright. 11. part. The indexes. Leipzig 1882. I, 202 S. 4°.

- Fleischer, H. L., Beiträge zur arabischen Sprachkunde s. Berichte d. K. sächs. Gesellsch. d. Wiss. 1881, S. 117 ff.
- Halévy, J., Essai sur les inscriptions du Sufa. Paris 1882. 347 S. 5 pl. 8°.
- † Ibn Ja'îs, Commentar zu Zamachšari's Mufaššal, herausgeg. v. O. Jahn. 6. Heft. Leipzig 1882. 4°.
- † Pertsch, W., d. arab. Handschriften d. Bibl. zu Gotha. 4. Bd. 1. Heft. 240 S. 8°.
- Wellhausen, J., Muhammed in Medina. D. i. Vakidi's Kitab al Maghasi in verkürzter deutscher Wiedergabe herausg. Berlin 1882. 472 S. 8°.
- Wüstenfeld, F., die Geschichtsschreiber der Araber und ihre Werke. (S. A.) Göttingen 1882. VIII. 307 S. 4°.
-
- † Trumpp, E., d. Hexaëmeron des Pseudo-Epiphanius. München 1882. (S. A.) VI. 88 S. 4°.
-
- † Menant, L., Remarques sur les portraits des rois assyro-chaldéens. Paris 1882. 16 S. 8°. (E. des Compt. rend. de l'Acad. des inscript. et bell.-letr. 4. sér. t. 2)
- † Schrader, E., die Sargonstele des Berliner Museums. M. 2 Taf. (S. A.) Berlin 1882. 15 S. 4°.
-
- † Berend, W. B., Principaux monuments du musée égyptien de Florence. 1 et 2 ptie. Paris 1882. VIII. 106, XI. 112 S. 8°.
- Brugsch, H., Zwei Pyramiden mit Inschr. aus den Zeiten der VI. Dynastie s. Z. f. ä. Spr. u. A. 1881. S. 1 ff.
- Derselbe, Mittheilungen üb. d. Wiedereröffnung zweier Aegyptischer Pyramiden s. Berliner Monatsberichte 1881, S. 329 ff
- † Derselbe, hierogl.-demot. Wörterbuch. 6. Bd. 2. Hälfte. 7. (Schluss-) Bd. S. 771—976. VII. S. 977—1418. Leipzig 1881. 1882. 4°.
- † Clement, C. E., History of Egypt. Boston 1881.
- Dümichen, Johs., die kalendarischen Opferfest-Listen im Tempel v. Medinet-Habu. 10 Taf. 16 S. Fol. Leipzig 1881.
- † Ebers, G., Egypt, Descriptive, Historical and Picturesque. Translated by Clara Bell. With Introduction and Notes by S. Birch. Vol. 1. London 1881. Fol.
- Ebers, G., Bemerkenswerthes Neues, welches sich a. d. Studium d. Gemming'schen Sammlung ergibt s. Z. f. ä. Spr. u. A. 1881, S. 66 ff.
- Derselbe, durch Gosen zum Sinai. 2. verb. Aufl. Leipzig 1881. XVI. 626 S. 8°.
- Erman, A., Altägyptische Studien s. Z. f. ä. Spr. u. A. 1881, S. 41 ff.
- Derselbe, Die Aloa-Inschriften s. Z. f. ä. Spr. u. A. 1881, S. 112 ff.
- † Fahrngruber, J., aus dem Pharaonenlande. Würzburg 1882. X, 339 S. 8°.
- Lauth, Frz. Jos., Pyramidentexte s. Sitzungsberichte d. Akad. zu München 1881. II, 3. S. 269 ff.
- Derselbe, d. ägypt. Chronol. gegenüber d. histor. Kritik d. Hrn. A. v. Gutschmid. München 1882. LXXXIV. S. 269—326.
- Ledrain, E., Aegypto-Semita s. Gazette archéol. 1880, Nov. S. 147 ff.
- † Lemm, O. v., das Ritualbuch d. Ammondienstes. Leipzig 1882. XIV, 77 S.

- Maspero, G., Notes sur quelques points de Grammaire et d'Histoire s. Z. f. ä. Spr. u. A., S. 116 ff.
- † Noordtzy, M., Egyptologie in betrekking tot de geloofwaardigheid des ouden testaments. Utrecht 1881. 48 S. 8°.
- † Oliphant, L., the Land of Khemi : Up and Down the Middle Nile. With Illustr. London 1882. 266 S. 8°.
- † Piehl, Karl, Petites études égyptologiques. Stockholm 1881. 63 S. 8°.
- Derselbe, Inscription de la XII dynastie s. Z. f. ä. Spr. u. A. 1881, S. 19 ff.
- † Pierret, P., Le décret trilingue de Canope. Paris 1882. XVI. 49 S. 4°.
- † Poitou, E., Un hiver en Égypte. Tours 1881. 397 S. 4°.
- † Poole, S. L., Egypt. With Illustrations. London 1881. 204 S. 8°.
- † Rawlinson, G., History of Ancient Egypt. London 1881. 2 vols. 830 S. 8°.
- † Records of the Past. Vol. 12. Egyptian Texts. London 1881. 176 S. 8°.
- Rodet, L., les prétendus problèmes d'algèbre du manuel du calculateur Égyptien s. Journal Asiatique 1881, S. 184 ff., 390 ff.
- † Sarrasi, l'antique Orient dévoilé par les hiéroglyphes et les inscriptions cunéiformes. Toulouse 1881. 264 S. 8°.
- † Wilson, E., The Egypt of the Past. With 46 Illustr. London 1881. 488 S. 8°.
-
- Bernus, A., Notice bibliographique sur Richard Simon. (Extrait de l'essai de Bibliographie Oratorienne par A. M. P. Ingold.) Bâle 1882. 48 S. 8°.

Zur Nachricht.

Als Bogen 4 dieses Heftes gedruckt vorlag, erschien A. Dillmann's „Die Genesis f. d. 4. Aufl. nach A. Knobel erklärt“. Da der Verf. darin seine Ansichten über Gen. 48 und die damit zusammenhängenden Abschnitte in mehreren nicht unwesentlichen Punkten geändert hat, insbesondere über 48, 8 ff. in der Hauptsache dieselbe Anschauung vertritt, die auf S. 57—61, Abs. 1 dieses Heftes entwickelt wird, so ersuchte mich gleich damals Prof. Budde, ihm entweder Nachträge zu gestatten oder eine diesbezügliche Erklärung aufzunehmen. Das letztere schien mir richtiger, und so erkläre ich demzufolge : daß der Aufsatz von Prof. Budde am 10. Oct. 1882 zur Post gegeben worden ist, demnach nur die 3. Aufl. des Knobel-Dillmann'schen Commentars darin berücksichtigt werden konnte, daß der Verf. auch während des Druckes nichts mit Bezug auf die 4. Auflage geändert oder hinzugesetzt hat. Die von Prof. Budde S. 56 erwähnte Correspondenz mit mir fiel in die erste Hälfte des Monats August.

Gießen, den 28. December 1882.

B. Stade.

Neuer Versuch einer Chronologie der hebräischen Könige.

Von Adolf Kamphausen.

1. Ehe ich meinen Versuch, die Regierungsjahre der einzelnen hebräischen Könige zu fixiren, dem Leser in einer kurzen Tabelle vorlege, welche ich später an einem andern Orte zu begründen hoffe, möchte ich zur Vergleichung die interessanten Aufstellungen von Max Duncker und Julius Wellhausen vorausschicken. Nach dem zweiten Bande von Duncker's in vieler Hinsicht ausgezeichneten *Geschichte des Alterthums* (5. Aufl. Leipzig 1878), worin besonders S. 89. 182 f. 270 ff. 375 zu vergleichen sind, ergeben sich folgende Regierungsjahrzahlen :

Saul 1055—1033 v. Chr.

David 1033—993

Salomo 993—953

* Rehabeam	953—932	* Jerobeam I.	953—927
Abiam	932—929		
* Asa	929—873	Nadab	927—925
		Baesa	925—901
		Ela	901—899
		Simri	899
		* Omri	899—875
Josaphat	873—848	Ahab	875—853
* Jehoram	848—844	Ahasja	853—851
Ahasjahu	844—843	* Joram	851—843
Athalja	843—837	Jehu	843—815
Jehoas	837—797	Joahas	815—798
* Amazja	797—792	* Joas	798—790

Usia	792—740	Jerobeam II.	790—749
* Jotham	740—734	Sacharja, Sallum	749
		Menahem	748—738
		Pekahja	738—736
		* Pekah	736—734
* Ahas	734—728	* Hosea	734—722
* Hiskia	728—697		
Manasse	697—642		
Amon	642—640		
Josia	640—609		
Jehoahas	609		
Jojakim	608—597		
Jechonja	597		
Zedekia	597—586		

Duncker, der S. 182 wohl nur durch ein Druckversehen Asa, den Sohn (1 Kön. 15, 8) des Abiam, zu dessen Bruder macht, nennt selbst den judäischen König schon Jehoram, wie auch andere Gelehrte thun; ich habe zur weiteren Unterscheidung der in beiden Reichen gleichnamigen Könige die Namen Ahasja, Joahas und Joas für Israel beibehalten, dagegen für Juda die Formen Ahasjahu, Jehoahas und Jehoas oben zur Anwendung gebracht. Während J. Oppert (Gött. gel. Anz. 1881, Stück 4) in seiner Anzeige der Schriften von V. Floigl und F. Hommel sich rühmte, daß er in den 171 chronologischen Aussagen des biblischen Textes nur 8 Schreibfehler gefunden habe, dünkt Duncker mit vollem Rechte dieser Ruhm nicht fein. Ich kann es nur billigen, daß Duncker die hebräischen Königszahlen mit Hülfe der assyrischen Inschriften verbessern will, und ich theile seine Zuversicht, daß in den biblischen Zahlen genug glaubwürdiges Material erhalten ist, um den Versuch einer solchen Correctur mit Aussicht auf Erfolg überhaupt möglich zu machen. Es fehlt sogar nicht an guten geschichtlichen Gründen dafür, daß wir die Regierungszeit des Saul, David und Salomo annähernd zu

einem Jahrhundert berechnen. Noch berechtigter aber erscheint mir die Ansicht, daß wir für die Könige der getheilten Reiche ziemlich genaue Regierungszahlen auf Grund der Zuverlässigkeit gewisser biblischer Angaben berechnen können. Duncker kann nicht meinen, daß alle biblischen Zahlen gleichwerthig seien, denn S. 183 Anm. erklärt er es für eine aussichtslose Aufgabe, die Divergenzen der Vergleichen der beiden Königsreihen ausgleichen zu wollen, und doch hält er sich berechtigt, die biblischen Angaben für die Regierungsdauer der einzelnen Könige, allerdings mit der Ausnahme von 13 Zahlen, seiner auf historische Wahrscheinlichkeit Anspruch machenden Aufstellung zu Grunde zu legen. Von diesen 13 Ausnahmefällen kommen 7 auf die judäischen Könige, denn Duncker giebt dem Rehabeam 21 Regierungsjahre statt der biblischen 17, dem Asa 56 statt 41, dem Jehoram 4 statt 8, dem Amazja 5 statt 29, dem Jotham 6 statt 16, dem Ahas 6 statt 16, dem Hiskia 31 statt 29. Die übrigen 6 der in der Tabelle oben durch ein Sternchen angedeuteten Aenderungen vertheilen sich auf die Könige Israels so, daß Duncker dem Jerobeam I. 26 Regierungsjahre giebt statt der biblischen 22, dem Omri 24 statt 12, dem Joram 8 statt 12, dem Joas 8 statt 16, dem Pekah 2 oder 3 statt 20, endlich dem Hosea 12 statt 9. Das Bedenkliche dieser 13 Aenderungen verhehlt sich Duncker selbst nicht; aber er sagt S. 272 Anm.: „So gewaltsam diese Annahmen den überlieferten Zahlen der Bücher der Könige gegenüber erscheinen, sie geben sich nur für erzwungene Hypothesen und lassen wenigstens die überlieferten Thatsachen stehen, während die Uebereinstimmung, welche durch Unterstellung von Mitregentschaften, einer ersten und zweiten Regierung des zweiten Jerobeam, eines ersten und zweiten Menahem, einer ersten und zweiten Regierung Pekahs für die Listen von Juda und Israel herbeigeführt werden soll, die Ueberlieferung selbst alterirt und die Concordanz mit der Epo-

nymenliste dennoch nicht zu Stande bringt.“ Gewifs, hätte ich nur die Wahl zwischen Duncker und Oppert, so würde ich mich für den ersteren Gelehrten entscheiden müssen; finde ich doch bei Duncker trotz einer gewissen Unterschätzung biblischer Zahlen, welche er sich meines Erachtens zu Schulden kommen läßt, dennoch, um mit meinem römisch-katholischen Collegen Fr. Kaulen (Assyrien und Babylonien nach den neuesten Entdeckungen. Freiburg im Breisgau 1882, S. 203) zu sprechen, „den Geist, der die deutsche Wissenschaft beseelt, während nur Oppert den Muth hat, die Angaben der Bibel für unantastbar zu erklären.“

Auf eine erschöpfende Kritik von Duncker's Tabelle will ich hier nicht eingehen, sondern den Leser vorläufig auf eine Anzeige verweisen, welche ich von Eb. Schrader's wichtigem Buche „Die Keilinschriften und das Alte Testament. 2. Aufl. Gießen, 1883“ für die Historische Zeitschrift von H. v. Sybel geschrieben habe. Ich zähle hier nur einige Punkte auf, in welchen ich glaube, von Duncker abweichen zu müssen: 1) Das Jahr 842, in welchem Jehu dem Salmanasser II. Tribut zahlte, halte ich für Jehu's erstes Regierungsjahr und finde in dieser Tributzahlung keinen Beweis für Duncker's Meinung, dafs kein späteres Jahr als 843 das erste Jahr Jehu's sein könne. 2) In der ungefähren Uebereinstimmung der 95 judäischen und der 98 israelitischen Jahre, welche die Bibel von der Reichsspaltung bis zum Sturze des Hauses Omri angiebt, erblicke ich eine werthvolle Beglaubigung der für diese Periode gegebenen einzelnen Regierungszahlen, halte aber die Zahl 95 für die genauere. Es ist eine historisch nahe liegende Annahme, dafs die je 2 Jahre, welche dem Nadab, dem Trunkenbold Ela und dem Pekahja gegeben sind, nicht als volle Jahre gerechnet werden dürfen, da diese Söhne der gewifs nicht unfähigen Usurpatoren Jerobeam I., Baesa und Menahem wahrscheinlich als unbedeutende

Menschen bald aus dem Wege geräumt wurden. Uebrigens verdient die Zahl 95 schon darum, weil sie die judäische und dennoch die kleinere ist, den Vorzug. 3) Während ich durch Hinzurechnung der 95 zu 842 für den gleichzeitigen Regierungsanfang des Jerobeam I. und Rehabeam 937 gewinne, zählt Duncker zu 843 nicht nur 98 hinzu, sondern vergrößert diese 941 noch um weitere 12 Jahre, die er der nach der Bibel 12 jährigen Regierung des Omri um der Bedeutung willen, welche diese Regierung bei den Moabitern und Assyern habe, zulegen zu müssen glaubt. Omri und sein Sohn Ahab konnten sich in den 34 biblischen Jahren Ruhm genug bei den Nachbarvölkern erwerben. Die 40 Jahre des Mesasteines erledigen sich nicht durch Vergleichung der ständigen 40 Jahre im Buche der Richter, sondern durch die Annahme, daß Omri schon als Feldhauptmann des Baesa den Bezirk von Medeba für Israel gewonnen hat. Diese Hypothese scheint mir werthvoller als die Annahme eines gegen 5 Jahre dauernden Bürgerkriegs zwischen Omri und Thibni (vgl. Riehm in seinem Handwörterbuch s. v. Omri). Dieser „längere Bürgerkrieg“ gehört in dieselbe Klasse mit den angeblichen Interregnen und dem Zusammenregieren von Josaphat und Jehoram, d. h. er beruht auf den historisch werthlosen, nur durch Rechnung gewonnenen Synchronismen der Regierungsantritte. 4) Nach dem historisch höchst werthvollen allgemeinen Synchronismus des vorexilischen (vgl. Bleek-Wellhausen § 133) Königsbuches muß Usia später als Jerobeam II. auf den Thron gekommen sein, ebenso Jotham später als Pekah, während Duncker das Gegentheil annimmt. Der vorexilische Hauptverfasser des Königsbuches hätte es gewiß nicht unternommen, die Könige beider Reiche in bunter Reihe zu behandeln, hätte er nicht die Absicht gehabt, die streng chronologische Folge einzuhalten, und hätte er nicht in dem ihm zu Gebote stehenden historischen Material auch die nöthigen

Mittel besessen, um die chronologische Folge wirklich geben zu können. 5) Ich gebe Wellhausen darin Recht, daß der Schreiber der assyrischen Inschrift den Sohn Ahabs Joram mit Ahab selber, der zur Zeit der Schlacht bei Karkar nicht mehr lebte, verwechselt haben muß, sowie daß die Annahme von 714 als erstem Regierungsjahre des Hiskia den Vorzug verdient vor der auch von Duncker festgehaltenen Ansicht, wonach 728 das erste Jahr des Hiskia wäre.

2. Gehen wir nun zu Wellhausen's wichtigem Aufsätze über, der mit der Aufschrift „Die Zeitrechnung des Buchs der Könige seit der Theilung des Reiches“ 1875 im 20. Bande der Jahrbücher für Deutsche Theologie (S. 607 bis 640) erschienen ist. Ich theile daraus § 21 auf S. 638 wörtlich mit: „Zum Schlusse stelle ich die Ergebnisse dieser hypothetischen Correctur der biblischen Zeitrechnung nach den assyrischen Synchronismen in folgender Uebersicht zusammen:

1. Jehu	84?	1. Athalia.
7. —	83?	1. Joas.
1. Joahaz	81?	23. —
1. Joas	801	40. —
2. —	800	1. Amasias.
10. —	792	9. —
11. —	791	1. Azarias.
1. Jerobeam	785	7. —
36. —	750	42. — (1. Jotham).
1. Menahem	744	48. — (7. —).
5. —	740	52. — (11. —).
10. — Antritt Pekah's	735	16. Jotham's. Antritt Ahaz'.
1. Pekah	734	1. Ahaz.
2. — Antritt Hosea's	733	2. —
9. Hosea	724	11. Ahaz.
Fall Samariens	722	13. Ahaz.

Für die Zeit, in der nur noch Juda allein übrig war,

würden sich die Ansätze so stellen : 715 = 20. Ahaz; 714 = 1. Ezechias; 701 = 14. Ezechias; 686 = 29. Ezechias; 685 = 1. Manasse; 641 = 45. Manasse; 640 = 1. Amon; 638 = 1. Josias.“

Indem ich auch hier auf eine eingehende Kritik in meiner jetzigen kurzen Behandlung der Sache verzichte, beschränke ich mich auf wenige Bemerkungen. Muß ich auch, was den allgemeinen Synchronismus betrifft, wiederholen, daß nach der meines Erachtens unanfechtbaren Darstellung des vorexilischen Epitomators Jerobeam II. vor Usia, sowie Pekah vor Jotham den Thron bestiegen hat, so hebe ich es dagegen als einen großen wissenschaftlichen Fortschritt hervor, daß Wellhausen schärfer, als es jemals früher geschehen ist, auf den großen Unterschied hingewiesen hat zwischen den vorexilischen Zahlen, die als überlieferte für den Historiker allein in Betracht kommen und die, wenigstens ihrer großen Mehrzahl nach, die Vermuthung historischer Treue für sich haben, und zwischen den erst in späteren Zeiten durch gelehrte Rechnung gewonnenen Synchronismen der Regierungsantritte. Werthvoll ist auch der vollkommen gelungene Nachweis, daß *mehrere* Bearbeiter des vorexilischen Königsbuches auf Grund der Ueberlieferungszahlen ihre sich oft sehr deutlich widersprechenden Rechnungszahlen zu Stande gebracht haben. Müssen wir nun auch die Rechnungszahlen, obgleich sie nicht alle falsch sind, sämmtlich als für die Chronologie unbrauchbar fallen lassen, so bringt doch diese scheinbare Einbuße den großen Gewinn, daß durch dieselbe die Ueberlieferungszahlen um so mehr in unserer Achtung steigen und als wirklich historisches Material zu gelten haben. Mit Recht betont Wellhausen S. 630 „die auffallende gegenseitige Bestätigung“ der biblischen und assyrischen Angaben, welche darin liegt, daß die Bibel den Nimsiden 102 Regierungsjahre gibt, während nach den assyrischen Inschriften in 842 und 738 die Tributzahlungen

des Jehu und Menahem fallen. Wir dürfen also an den biblischen Ueberlieferungszahlen nicht darum verzweifeln, weil auch in sie während der nachexilischen Zeit künstliche Rechnung eingedrungen ist; vielmehr müssen wir von der Voraussetzung ausgehen, daß das nachexilische System, welches vom Beginne des salomonischen Tempels bis zur Wiederaufrichtung der Theokratie grade 480 Jahre herausrechnet und zum Theil erst von hier aus die Periode vom Auszuge aus Egypten bis zum Tempelbau zu 480 Jahren bestimmte, von den überlieferten Königszahlen nur wenige verändert haben wird. Ich nehme bei einigen Zahlen unabsichtliche Veränderung an, schliesse aber auch absichtliche Aenderung nicht ganz aus, sondern behaupte nur, daß sie bona fide geschehen sei. Vielleicht hat Wellhausen die willkürliche Ausmerzung des Pekahja wieder aufgegeben; ich finde auch keinen Grund, daß die Entthronung des Hosea nicht mit der Eroberung von Samaria in dasselbe Jahr fallen sollte.

3. Ich meinerseits bin zu folgender Aufstellung gelangt :

Saul regierte 1037—1018 v. Chr.

David in Juda 1017—1011, ebenso lange Isboseth in Israel;

Davids Herrschaft über Gesamtisrael 1010—978;

Salomo regierte 977—938.

Rehabeam	937—921	Jerobeam I.	937—916
Abiam	920—918	Nadab	915—914
Asa	917—877	Baesa	914—891
		Ela	891—890
		Simri	890
		Omri	890—879
Josaphat	876—852	Ahab	878—857
Jehoram	851—844	Ahasja	856—855
Ahasjahu	843	Joram	854—843
Athalja	842—837	Jehu	842—815
Jehoas	836—797	Joahas	814—798
* Amazja	796—778	Joas	797—782

* Asarja oder Usia	777—736	Jerobeam II.	781—741
Jotham als Regent	750—736	Sacharja und Sallum	741
Jotham als König	735	* Menahem	740—738
		Pekahja	737—736
* Ahas	734—715	* Pekah	736—730
Hiskia	714—686	Hosea	730—722
* Manasse	685—641		
Amon	640—639		
Josia	638—608		
Jehoahas	608		
Jojakim	607—597		
Jechonja	597		
Zedekia	596—586		

Indem ich diese Tabelle der wohlwollenden Prüfung der Leser empfehle, schliesse ich diese kurzen Mittheilungen mit wenigen Bemerkungen. Anstatt der 13 Aenderungen Duncker's halte ich 6 für ausreichend, da ich dem Amazja 19 Jahre zuschreibe statt der biblischen 29, dem Usia 42 statt 52, dem Ahas 20 statt 16, dem Manasse 45 statt 55, endlich dem Menahem 3 statt 10 und dem Pekah 6 statt 20. Ohne alle Hypothesen kommen wir hier so wenig aus, als auf manchem andern Gebiete der alten Geschichte, und es handelt sich nur um historische Wahrscheinlichkeit, natürlich nicht um die Sicherheit mathematischer Demonstration. Aus voller Ueberzeugung aber theile ich die Ansicht Duncker's, daß wir uns hier auf wesentlich historischem Boden befinden, so daß ich die Ueberstürzungen der neuesten alttestamentlichen Kritik lebhafter beklagen muß, als die mehr unschädlichen Liebhabereien des mit der Wissenschaft in offenem Kampfe stehenden Buchstabenglaubens. Ich muß offen gestehen, daß mir die von E. Krey in Hilgenfeld's Zeitschrift 1877, S. 404 ff. aufgewiesenen Zahlenspiele keineswegs den Eindruck gemacht haben, welchen sie auf Wellhausen (Bleek, S. 264 f.) und Stade (Geschichte des Volkes Israel. Berlin 1881, S.

95 ff.) gemacht zu haben scheinen. Aehnliche Zahlenspielerien liefsen sich wol mit etwas Einbildungskraft und Scharfsinn in allen Geschichtstabellen finden, und ich erinnere auch an die zahllosen Selbsttäuschungen, denen sich der mit Zahlen spielende Hengstenberg hingegeben hat. Gewifs ist der Schlufs, dafs jede der überlieferten biblischen Königszahlen anfechtbar sei, weil sie alle dem nach-exilischen chronologischen System haben dienen müssen, logisch ganz correct; als historisch einzig richtig aber gilt mir der Satz, dafs die Glaubwürdigkeit der grossen Menge der vom Epitomator überlieferten hebräischen Königszahlen durch die Uebereinstimmung mit den gesicherten Entdeckungen der Assyriologie in befriedigender Weise gedeckt ist, sollte mein Versuch auch noch mancher Verbesserung bedürfen.

Bonn, 6. April 1883.

Die Saadjanische Uebersetzung des Hohenliedes bei Abulwalid Merwân Ibn Ganâh nebst einigen Bemerkungen zu Merx' Ausgabe derselben.

Von Prof. Dr. Wilh. Bacher.

Die von Prof. Merx als erster Theil der Festschrift für die orientalische Section der Versammlung deutscher Philologen in Karlsruhe (Heidelberg 1882) herausgegebene arabische Uebersetzung des Hohenliedes gehört nach den in der Einleitung zu dieser Ausgabe angeführten Gründen mit grosser Wahrscheinlichkeit dem Gaon aus Fajjûm an. Abulwalid, der hundert Jahre nach Saadja blühte, führt zwar keine Erklärung oder Uebersetzung zum Hohenliede im Namen des Gaon an, aber die nun zum ersten Male veröffentlichte Uebersetzung scheint auch von

ihm benutzt worden zu sein, wenn auch nicht bewiesen werden kann, daß er sie als die des Saadja kannte. Indessen beweist die Nichtnennung Saadja's in den anzuführenden Citaten aus Abulwalid nichts gegen die Urheberchaft des ersteren. Abulwalid, der Saadja auſer der bekannten Anrufung seiner Autorität in der Einleitung zum Kitâb-al-luma⁽¹⁾ nur selten mit Namen anführt²⁾, hat in seinem Wörterbuche sehr oft Saadja's Uebersetzung im Auge, wenn er anonym die arabische Wiedergabe eines Bibelwortes oder Bibelsatzes anführt, gewöhnlich mit der Formel قد فُسر فيه, seltener تُرجم فيه. Die mit dieser Formel eingeleiteten, ziemlich zahlreichen Citate im Kitâb-al-uşûl verdienen eine besondere und eingehendere Erörterung und müssen namentlich mit Saadja's Uebersetzungen biblischer Bücher, soweit diese zugänglich sind, verglichen werden. Für die Saadjanischen Uebersetzungen der Psalmen und des Hiobbuches, aus denen Ewald im I. Bande der Beiträge zur Geschichte der ältesten Auslegung und Spracherkklärung des A. T. reichliche Auszüge gegeben hat, finden sich folgende Anführungen bei Abulwalid. Im Artikel فلان sagt Abulwalid (Wörterbuch, Col. 572, Z. 29 f.): „Nicht erfreut mich die Erklärung (oder Uebersetzung, تفسير) dessen, der فلان اَلرَّوْمِ، فلان (Psalm 65, 10, Jesaia 30, 25) mit قسم الله، اقسام (Antheil Gottes, Antheile) übersetzt.“ Das ist ein höflich eingekleideter Tadel der Ueber-

¹⁾ S. Munk, Notice sur Abou'l Walid, p. 135, 140 f., 143, Riḳmâ, ed. Goldberg, p. V, VII, VIII.

²⁾ Im Riḳmâ s. p. 7, 97 u. 141; im Wörterbuche Col. 111, 284, 298, 308, 349, 619, 642, 657, 726; im Mustalḫik (Opuscules, ed. Derenbourg), p. 141.

setzung Saadja's, der die Psalmstelle³⁾ wirklich so übersetzt (s. Beiträge I, p. 49 und auch p. VII, Anm.) und auch פלוגי מים, Ps. 1, 3, mit تغلسيم من ماء wiedergiebt (s. Beiträge I, 9). Aus Hiob führt Abulwalid mit der Formel فُتسّر فيه an: die Uebersetzung von גביש (Hiob 28, 18) mit „einer Art von Seide“⁴⁾, vgl. dazu Beiträge I, 105; die von חלמות (6, 6) mit لعاب البيض⁵⁾, vgl. Beiträge I, 84; die von פרחח (30, 12) mit العكرش, einem dornartigen Gewächse⁶⁾, vgl. Beiträge I, 107; die von ראמות (28, 18) mit مرجان⁷⁾, vgl. Beiträge I, 105; endlich die Uebersetzung des ganzen Verses 15, 31⁸⁾, wie sie Beiträge I, 95 zu lesen ist. Die Erklärung Saadja's (Beiträge I, 82) für נהעו (Hiob 4, 10) führt Abulwalid unter der Einleitungsformel قيل an⁹⁾, mit der ebenfalls sehr viel ältere Erklärungen von ihm angeführt werden.

Nach dem Bisherigen wird es einleuchtend erscheinen, daß ähnlich angeführte Uebersetzungen zum Hohenliede ebenfalls dem Tafsîr Saadja's entnommen sind. Eine von Merx (S. 13) besonders hervorgehobene Eigenthümlichkeit von S.'s Uebersetzung ist es, daß השרון 2, 1, mit السهل,

³⁾ Die von Paulus edirte Uebersetzung des Jesaia steht mir nicht zu Gebote.

⁴⁾ Wörterbuch, ed. Neubauer, Col. 123, Z. 2.

⁵⁾ Ib. 229, 3, mit der Bemerkung, diese Erklärung beruhe auf dem talmudischen חלמון.

⁶⁾ Ib. 586, 14. Vgl. meine Anmerkung in Z. d. D. M. G., Bd. XXXVI, p. 404. Nachher fand ich, daß schon Ewald im Nachtrage zum I. Bande der Beiträge العكرش für العبرش vermuthet.

⁷⁾ Ib. 672, 3. Abulwalid bemerkt dazu: وما اظن ذلك.

⁸⁾ Ib. 708, 11 und 766, 27.

⁹⁾ Ib. 360, 17: وأما تفسير اللفظة فأنه قيل فيها تنيب فيهم.

Ebene, erklärt wird¹⁰⁾. Diese Erklärung citirt Abulwalid (749, 31): *وترجم فيه فرجسة السهل*. Eine andere Eigentümlichkeit ist die Uebersetzung von מור (1, 13; 3, 6; 4, 6; 5, 1, 5 u. 13) mit مسك, Moschus. Auch diese Uebersetzung erwähnt, sie mißbilligend, Abulwalid (380, 10): *فُتسّر فيه المسك*. Abulwalid führt diese Erklärung dadurch ad absurdum, dafs er mit Hinweis auf 5, 1 (אריחי מורי) bemerkt, „dafs der Moschus keine Pflanze sei, so dafs man ihn pflücken könnte“¹¹⁾. Damit spielt er ebenfalls auf die Uebersetzung Saadja's: *جَنَيْتُ مسكى* an¹²⁾. — Die Worte *מחרפקה על דודה* übersetzt Abulwalid (686, 7), die gleiche arabische Wurzel anwendend: *متفرقة على حبيبتها*; dazu bemerkt er, ein „Anderer“ (غيرى) habe mit *متدله عليه*¹³⁾ übersetzt, und er macht dazu das Wortspiel *بلا دليل* (ohne einen Beweis für diese Uebersetzung zu haben). Das ist aber eben in der von Merx herausgegebenen Uebersetzung zu lesen, nur mit einer anderen Präposition: *متدلة مع* *وديدها*.

Viel zahlreicher sind die Beispiele von Benutzungen unserer Uebersetzung durch Abulwalid, bei denen er aber ohne weitere Einführungsformel nur das von der Ueber-

¹⁰⁾ Nicht blofs Septuaginta, auch Targum fafst *השרון* in seiner appellativischen Bedeutung auf.

¹¹⁾ *فُتسّر فيه المسك وقوله أريحي موري مما يبطل هذا لأن المسك ليس نباتا فيجنى*.

¹²⁾ In der Rouener Handschrift des Abulwalidischen Wörterbuches findet sich zu *אריחי* die Glosse *جنوت* (Wörterbuch, Col. 67, n. 31), wofür aber besser *جنيت* zu lesen ist (*גנות* zu *גניה* geworden).

¹³⁾ *دل* V bedeutet „*lasciva fuit et adversari se viro simulavit, qualis est amantium mos.*“

setzung gegebene arabische Wort zur Erklärung des hebräischen anwendet. So übersetzt er (685, 21) רפרוני (2, 5) mit اسندوني وارفدوني, was bei Saadja die Uebersetzung von סמכוני und רפרוני ist¹⁴). — מן החרכים (2, 9) übersetzt Abulw. mit من الكواء (247, 32), wie auch bei Merx statt من الكوات zu lesen sein wird, da dieser Plural von كوة nicht erwähnt wird¹⁵). — חדר (3, 4) übersetzt auch Abulw. mit dem gleichen Worte الخدر (212, 17); הנצנים (2, 12) mit נואר (418, 23); רוכל (3, 6) mit عطار (679, 3); אפריון (3, 9) mit نقابكي (612, 2); צמחך (4, 1, 3) mit هودج (585, 2); מנדל (4, 4) mit מגדל (124, 18); מגדים (4, 13) mit فواكه (362, 13); יערי (5, 1) mit קוצחי (5, 2) mit شهادة (290, 5); המנעול (5, 5) mit نوائبي (632, 7)¹⁶; רדידי (5, 7) mit المغلاق (441, 21)¹⁷; מלאח (5, 12) mit داء (666, 28); אמן (7, 2) mit النظم (376, 24); אסנא (57, 6) mit כמו חלאים (ib.) mit אסנא (226, 27)¹⁸; הרודאים (7, 14) mit كالمخرز (154, 23). Wenn auch bei einigen dieser Beispiele die gleiche arabische Wiedergabe des hebräischen Wortes durch Abulwalid und die in Rede stehende Uebersetzung des hohen Liedes auch ohne Benutzung dieser durch Jenen erklärlich ist, so ist bei der Mehrzahl derselben dennoch wahrscheinlich, dafs er der Autorität des verehrten Uebersetzers folgte, dessen تفاسير, Uebersetzungen biblischer Bücher, er dem Studium seiner

¹⁴) Vgl. 485, 31, wo Abulwalid zu den Bedeutungen von סמך rechnet: ومنها هيمة (ورفد) ومنها أسنك; das in Klammern stehende Wort gehört vielleicht nach أسنك.

¹⁵) Damit entfällt auch die Vermuthung von Merx, S. 29, Anm. 6.

¹⁶) Saadja übers. نوائبي, in der Einzahl.

¹⁷) Saadja übers. المغاليق, in der Mehrzahl.

¹⁸) Das ist eine auch anderweitig (s. Merx, Einl. p. 27) als saadjanisch bezeugte Uebersetzung.

Zeitgenossen besonders empfiehlt¹⁹⁾ und von dem, den angeführten Beispielen zufolge, auch die Uebersetzung des Hohenliedes ihm vorlag. Es sind auch noch Spuren da, daß manche Einzelheiten in derselben zu Abulwâlid's Zeit anders waren, als in der gegenwärtig uns gebotenen Ausgabe. So ist in dieser *متطلع* die Uebersetzung von *משגיה* (2, 9), während Abulwalid (608, 3) mit jenem Worte *מציץ* übersetzt. Zu *אהלוה* (4, 14) bemerkt Abulwalid (24, 10): *وقيل فيه الصندل*; hingegen ist in unserer Uebersetzung mit diesem arabischen Worte *קנמון* (im selben Verse) wiedergegeben. Der Glossator der Rouener Handschrift des *Kitâb-al-uşûl* (von Neubaue r mit R. g. bezeichnet) setzt hinzu: *وقيل عنبر*, damit angehend, was in der That unsere Uebersetzung für *אהלוה* hat. In den Glossen der genannten Handschrift, in welchen Saadja mehrere Male namentlich citirt wird, finden sich auch andere Anzeichen der Bekanntschaft mit unserer Uebersetzung. So lesen wir da zu *נרר*, von Saadja mit *وقيل ورس* übersetzt (1, 12; 4, 14): *وقيل ورس* (455, n. 43). Zu *שררך* (7, 3) ist geschrieben *سرة* (748, n. 15), zu *ערמה חטים* (ib.) *عومة حنطة* (550, n. 87), zu *ברה* (6, 10) *نقية* (107, n. 71), zu *אריחי* (5, 1) *جنيت* (67, n. 31)²⁰⁾.

Eine von Merx nicht bemerkte Saadjanische Eigenthümlichkeit der Hohenliedübersetzung ist die Wiedergabe von *שער* (7, 5) mit *محل*. Ganz so (nur im Plural) übersetzt auch Saadja zu Hiob 29, 7: *الى المحال* = *שער* (Beiträge I, 106 und dazu den Nachtrag, p. 159)²¹⁾.

¹⁹⁾ S. Munk, Notice, p. 143 unten.

²⁰⁾ S. oben, Anm. 12.

²¹⁾ Ewald läßt zu diesem Hiobverse die Uebersetzung Saadja's

Im Anschluß an den Nachweis eines so alten Zeugnisses für die von Merx herausgegebene Uebersetzung sei es gestattet, einige Bemerkungen und Berichtigungen zu dieser selbst zu geben. Zunächst seien zwei, wie es scheint, bei der Transscription aus der hebräischen Handschrift entstandene Verstöße hervorgehoben: **הפיחי** (4, 16) ist bei Merx mit **وانفكى** übersetzt, es muß aber **وانفخى** dafür gesetzt werden; beides wird hebräisch **ואנפכי** geschrieben. Dem **לראות** (6, 11) entspricht bei Merx **وانا**; dafür muß offenbar **وارا** gesetzt werden (**וארא** zu **וארא** geworden). — **הנה** wird in der Uebersetzung stets mit **هونا** gegeben, daher ist **هذا** in 2, 11 nur als fehlerhaft für jenes gesetzt zu betrachten. — 2, 17 ist für **جبل** wohl **جبال** zu lesen. — Zweifelhaft ist es, ob 4, 14 **عيدان اللبان** verschrieben ist aus **عبدان اللبان** (vgl. 3, 6 **بالمسك واللبان**) oder aber eine Abweichung vom masoretischen Texte anzunehmen sei, so daß Saadja **כל-עצי לכנון** gelesen hätte, wie in 3, 9. Merx selbst macht in der Einleitung (p. 8) nur auf eine Abweichung vom recipirten Texte aufmerksam, nämlich die Uebersetzung von **שלהבתי** (8, 6) mit **لهيبها**. Doch gehört hierher auch die Uebersetzung von **קוצתי** in der Einzahl, als ob es **קוצתי** wäre, so wie das noch viel auffallendere **زعفران** für **נרדים**, 4, 13, was nur so zu erklären ist, daß für **נרדים** das graphisch damit sehr ähnliche **כרכם** (was im folgenden Verse mit **زعفران** übersetzt ist) gelesen wurde. Sehr merkwürdig ist auch die Uebersetzung von dem zweimaligen

für **עלי קרת** unerklärt, da er **عند المسكن** „undeutlich“ findet. Aber es muß offenbar **المسقف** gelesen werden (indem das hebr. Wort mit **קורה**, Balken, in Zusammenhang gebracht ward). In der That bemerkt der Glossator der Rouener Handschrift zu **קרת**, Prov. 9, 3: **אלמסקן** konnte nicht schwer **אלמסקה** werden. (648, n. 49).

אָתִי (4, 8) mit *عودی*, wobei das zweite Mal noch *אֵיתִי*, komme, hinzugesetzt ist²²); das entspricht der Lesung *אָתִי*, wie auch Merx (p. 17) bemerkt. In 4, 12 ist *גַּן נְעוּל* gar nicht übersetzt, dafür leitet den Vers das im Text nicht stehende *یا حَمَامَتִי* (= *יוֹנָתִי*) ein; sollte dem Uebersetzer eine solche Variante vorgelegen haben? — 8, 5 lesen wir bei Merx *אֲבֵהֶנּוּ*, was = *עוֹרְרִתִּיהוּ*, nicht = *עוֹרְרִתִּיךְ* wäre; aber eher ist wohl in der Handschrift *אֲנִבְהֶחָהּ* verschrieben aus *אֲנִבְהֶחָךְ*²³).

Zu den Mängeln der Handschrift, die Merx' Ausgabe zu Grunde liegt und jedenfalls nicht zu den Mängeln der Uebersetzung selbst gehören die Auslassungen von Textworten, die als nicht wiedergegeben erscheinen. So fehlt die Uebersetzung von *קִירוֹת*, 1, 17; von *לִי*, 2, 10; von *סֶלַע*, 2, 14; von den ersten drei Worten des vierten Capitels; von *מֵר*, 4, 14; von *מִיִּסְדִּים*, 5, 15; von *אֶחָהּ הִיא לְאִמָּהּ*, 6, 9; von *בְּנוֹת*, ib.; von *דּוֹכֵב*, 7, 10; von *מֵהָ תַעִירוּ*, 8, 4; *עִסִים*, 8, 2. Auffallend ist, dafs der Herausgeber nur für die letzterwähnte Omission eine Bemerkung hat.

In *محراب* und *كنيسة* 8, 9—10 sieht Merx (Einleit. p. 14) „ein modernisirendes Spiel mit Moschee und Synagoge, hinter dem sich eine Allegorese verbirgt.“ Dies ist, meiner Ansicht nach, so zu berichtigen, dafs Saadja freilich allegorisirt *סִינָגוֹגָה* mit „Synagoge“ und *מִגְדְּלוֹת* mit *מִחְרָב*

²²) In der Handschrift Or. 1302 des Brit. Museum steht, wie Merx p. 26 mittheilt, das zweite Mal blofs *אֵיתִי*, so dafs *אָתִי* einmal mit *עוֹדִי*, das andere Mal mit *אֵיתִי* übersetzt wäre. Das entspricht dem gleich zu erwähnenden Verfahren Saadja's beim Uebersetzen desselben Wortes in einem Verse.

²³) Als Abweichung vom massoretischen Accent ist zu bemerken die Uebersetzung von 8, 12, wo *לְקוֹלְךָ* als Object zu *הַשְׁמִיעֵנִי* genommen ist: *أَسْمَعِينِي صَوْتِكَ*.

übersetzt, aber unter dem letzteren nicht die Moschee versteht, sondern den dem Mihrâb der Moschee entsprechenden Theil des jüdischen Bethauses, die thurmartig erhöhte Estrade, von der aus die Thora verlesen wird, späterhin Almemor genannt; diese Annahme wird dadurch bestätigt, daß Saadja כִּבִּיר in Ps. 28, 2, also das Allerheiligste, ebenfalls mit مَحْرَاب übersetzt. — An derselben Stelle der Einleitung zeigt der Herausgeber, wie frei Saadja in seiner Uebersetzung vorgeht, an 5, 9, wo وديد mit خليل wechselt, beides = דוד des Textes. Aber dies wäre allgemeiner zu fassen gewesen. Saadja befolgt die Methode der Targumisten²⁴⁾, welche dasselbe Wort des Textes in einem Verse verschieden wiederzugeben pflegen, um Tautologien zu vermeiden oder überhaupt kunstvoller zu übersetzen. In der Uebersetzung des Hohenliedes finden wir dies Verfahren z. B. noch 2, 12 (في الأرض, في بلادنا); 3, 1 (بغيت, وطلبته); 3, 2 (توددك, محبتك); 4, 10 (ابغى, وطلبته).

Die Nichterwähnung des كتاب الامانات والاعتقادات im Fihrist (p. 10) ist immerhin auffallend, da in der bekannten Liste auch geringfügigere Werke Saadja's erwähnt sind. In meiner Abhandlung „Abraham Ibn Esra's Einleitung zu seinem Pentateuch-Commentar“ (Wien 1876), S. 21, habe ich, nach dem Vorgange Haneberg's plausibel zu machen versucht, daß im ursprünglichen Texte des Fihrist auch das berühmte religionsphilosophische Werk Saadja's eine Stelle hatte. Daß Merx den Titel dieses Werkes deutsch als „das Buch von Glauben und Wissen“ bezeichnet, beruht auf einer falschen Uebersetzung des hebräischen Titels, wie sie früher gang und gäbe war, jetzt aber durch die rich-

²⁴⁾ S. Targum zu Hiob 17, 15, wo das erste תקותי mit סברי, das zweite mit מהונתי übersetzt ist.

tigere Uebersetzung „Buch der Glaubenssätze und philosophischen Lehren“²⁵⁾ verdrängt sein sollte.

Budapest, 31. December 1882.

Ueber den Einfluß des Accentues auf die Vocalentfaltung nach Gutturalen.

Von Franz Prätorius.

Dafs der Accent in einer gewissen Beziehung steht zur Entwicklung secundärer Vocale nach Gutturalen, ist erkannt von Ewald, Lehrb. d. hebr. Spr.⁸ § 60 a : Weil sich Silben *vor* dem Tone „im Übergange zum folgenden leicht öffnen und lösen können“, kann in solchen Silben vor dem Tone „ein flüchtiger vocal *nach* dem hauchlaute sich eindrängen.“ Vgl. § 28 b b), § 65 d. Dafs dagegen in und nach dem Tone ein solches Nachhallen und Hinüberschleifen nicht möglich ist, steht klar ausgesprochen § 61 (namentlich der kürzeren Ausgabe von 1874). Demgegenüber kann ich nicht finden, dafs Ewald sich deutlich darüber ausläßt, ob in Fällen wie שְׁמַעְתָּ¹⁾ (§ 195 b), יְהִי²⁾, יַעַן³⁾ (§ 224 c), שְׁמַעֲנָה⁴⁾ (§ 226 d), in welchen innerhalb der Tonsilbe nach dem Guttural ein secundärer Vocal entstanden ist, Ausnahmen von seiner Regel vorliegen, oder ob der secundäre Vocal sonst wie zu erklären ist.

²⁵⁾ S. Kaufmann, Attributenlehre, S. 250 f.

¹⁾ Sollten die vielerörterten Formen שְׁמַעְתָּ, יְהִי vielleicht nur auf Zwitterschreibungen beruhen der Formen שְׁמַעְתָּ, יְהִי einerseits und שְׁמַעְתָּ, יְהִי andererseits?

Auch bei Gesenius²³ § 22, 4 und § 65, 2 ist der Einfluß des Accentus auf die Vocalentfaltung nach Gutturalen in gleichem Sinne kurz angedeutet, eine Erklärung desselben indess nicht versucht worden. In den oben aufgeführten drei besonderen Fällen ist der secundäre Vocal dann folgerecht erklärt als Hülfsvocal zur Vermeidung des doppelconsonantischen Wortschlusses, nicht etwa als hervorgerufen durch den Gutturalen (§ 65, 2, § 75 Anm. 3 d, § 46 Anm. 3). Ebenso scheint sich Philippi die Sache zu denken, ZDMG XXXII S. 92 Zl. 17. Bei dieser Auffassung bleibt aber das große Bedenken, daß die nicht gutturalischen Parallelen des ersten Falls stets, die des zweiten oft des Hülfsvocals entbehren, während die gutturalhaltigen Beispiele des ersten Falls nur selten, die des zweiten nie¹⁾ ohne secundären Vocal sind. Die Ungleichheit wird also doch auf Rechnung des Gutturals zu schreiben sein. Ueber den dritten Fall läßt sich aus Mangel in Betracht kommender Beispiele nichts sagen.

Bei Böttcher § 400, 401, 1050, Olshausen § 232 l, König, Lehrgeb. I S. 295 finden sich nur flüchtige Andeutungen über eine Beziehung des Accentus zur Vocalentfaltung nach Gutturalen. Die übrigen mir vorliegenden Grammatiken schweigen, soviel ich sehe, vollständig von einer derartigen Beziehung. —

Es ist meines Erachtens nicht der Accent an sich, welcher die Entstehung eines secundären Vocals nach einer von ihm getroffenen gutturalisch ausgehenden Silbe unter allen Umständen verhindert, sondern es ist die *Stellung* des Accentus, welche die Entstehung einer neuen Silbe eventuell verbietet. Da nach der jetzigen Gewohnheit zu betonen im Hebr. der Accent an die Ultima oder die Penultima gebunden ist, so muß die Sprache naturgemäß vermeiden, eine betonte Penultima durch secundäre Silben-

¹⁾ Vgl. indess die vorige Anmerkung.

wucherung zur Antepenultima zu machen. Dies scheint mir der Grund zu sein, aus dem in שָׁמְעָנוּ , שָׁמְעָהּ , שָׁמְעָהָ die Vocalentfaltung nach dem dritten Radical nicht stattgefunden hat, weil nämlich in שָׁמְעָהּ , שָׁמְעָהָ u. s. w. der Accent die Antepenultima treffen würde. In שָׁמְעָנוּ dagegen konnte der secundäre Vocal ebenso ungehindert entstehen wie in הָעֵמִיד und tausend anderen Formen, in denen die Stellung des Accents zum Wortende nicht gestört wurde. Wenn sich die 2. Pers. Plur. Perf. von den Verbis ult. gutt. nur mit dem ursprünglichen Silbenbau findet, obwohl wir nach dem eben Ausgeführten auch שָׁמְעָהָ erwarten könnten, so mag daran der entsprechende Singular שָׁמְעָהָ schuld sein (vgl. auch Philippi in Steintal's Zeitschrift X 279 Anm. 1). Auch bei der alten Contextbetonung, welche sich nach v conversivum eventuell erhalten hat, könnten wir mit secundärem Vocal erwarten שָׁמְעָהָ , שָׁמְעָהָ , und wir müssen es dahingestellt sein lassen, ob solche Formen nicht wirklich existirt haben und erst später durch den Einfluß der sonst herrschend gewordenen Formen mit pausaler Betonung umgestaltet worden sind. Uebrigens hat ja auch sonst die Sprache den secundären Vocal nicht immer entwickelt, wengleich von Seiten des Accentus kein Hinderniß entgegensteht.

Dem Widerwillen gegen die Betonung der Antepenultima ist es auch zuzuschreiben, daß man sagt וַיִּאמְרוּ und וַיִּתְקַח u. s. f., während in וַיִּאמְרוּ , וַיִּתְקַח die ursprüngliche Stellung des Accentus aus alter Zeit her beibehalten werden durfte, da die Antepenultima hier durch Schwinden des auslautenden Vocals zur Penultima geworden war (grade so wie in הָעֵלְתָם , בְּצָעָם , בְּלָהֶם).

Nun wird es klar sein, warum in den eingangs angeführten besonderen drei Fällen der secundäre Vocal nach

dem Guttural entstehen konnte, obgleich die betreffende Silbe den Accent hat : Der Accent wird in seiner Stellung zum Wortende nicht in ungewohnter Weise gestört; er traf bisher die Ultima, nach der neuen Silbenbildung trifft er die Penultima, was den Accentgesetzen durchaus noch conform ist. —

Man wird einwenden, daß die Betonung der Antepenultima auch der jetzigen Gewohnheit des Hebr. durchaus nicht fremd sei, sobald nur die Penultima den kürzesten Vocal, Schwa mobile habe. Diese Art der Betonung finde sich am häufigsten beim **נָסוּג אַחֲרָיִם**, dann bei einer Reihe mit Suffixen bekleideter Formen, endlich auch bei Antritt des ה locale. — Demgegenüber würde zu bemerken sein, daß das Hebr. allerdings zwei in engem Context unmittelbar zusammentreffende Hauptaccente nicht liebt, und daß zur Vermeidung dieses Zusammenstoßes der Accent des ersteren Wortes eventuell auf einen Gegenton ¹⁾ der Antepenultima oder gar der viertletzten Silbe verlegt wird. Wenn also in der That Betonungen vorkommen wie **יִשְׁעָרִי** Ps. 107, 18, **נֶעֱיָרָה** Jes. 26, 18, welche einem nicht beliebten **יִשְׁמַעְתִּי** genau entsprechen, so ist der Widerwille gegen jene Betonungen eben nur in bestimmtem Falle durch einen anderen, noch größeren Widerwillen überwunden, und jene Betonungen sind nicht schlechthin möglich.

Weiter zeigen allerdings einige mit Suffixen beklei-

¹⁾ Daß die dritt- oder viertletzte Silbe ohnehin einen Gegenton haben muß, um bei rückweichendem Accent den Hauptaccent aufnehmen zu können, ist, soviel ich sehe, nothwendig. Daher sind sowohl Betonungen wie **אֲנִשִּׁי חַיִּל** unmöglich, als auch Betonungen wie **וְכִנִּי נָר** Gen. 46, 16 (vgl. Wijnkoop, Darche hannesigah § 58), weil weder auf das kurze a, noch auf die Copula ך ein Gegenton fällt (vgl. Baer, Metheg-Setzung §§ 9. 12). — Daß übrigens wirklich eine Zurückziehung, nicht ein Verharren des ursprünglichen Hauptaccents vorliegt, ist wenigstens in Fällen, in denen das erstere Wort ein Status constructus ist, sicher.

dete Formen z. T. in gehobener Rede noch den alten Accent. Es sind dies die beiden vereinzeltten Formen תְּכַבְּדֶהָ Prov. 4, 8 und יַגִּדֶהָ Deut. 32, 7; außerdem ungefähr sechs Formen wie יַעֲבֹדְנָהּ , יִשְׁאֲנֶנָּה (neben יִלְבְּדֶנָּה mit modernem Accent); ferner בְּתוֹכָהּ , בְּלִהְיָהּ . Aber dies sind vereinzeltte Reste, die von dem früheren Accentuations-system übrig geblieben sind. — Nicht aber auf gleicher Linie mit den eben genannten Formen scheinen zu stehen יִלְרָתָהּ , אֶקְלָתָהּ . Hier ist durch eine später entstehende Bildung die Betonung der Antepenultima der Sprache aufge-drängt worden. Denn ursprünglich mußten an die 3. Pers. fem. sing. Perf. die Suffixe unmittelbar antreten, also קָטְלָתָהּ ; erst eine falsche Analogie war es (vgl. Stade § 633 b), welche später zwischen Verbalform und Suffix den Vocalanstofs einschob, zunächst unter Beibehaltung der älteren Accentsilbe, die nunmehr Antepenultima geworden. Indefs verursachte der Widerwillen gegen diese Betonung, daß der Accent dieser neueren Bildung auch auf die Ultima rücken durfte : חֲבַלְתָּהּ .

Das gleiche Schwanken, nur in noch stärkerem Mafse, tritt uns entgegen bei den Fällen mit ה locale. Diese sind für unsere Frage ganz besonders instructiv. Der nominale Auslaut ä hat sich im Hebr. meines Erachtens, ebenso wie ĩ (oder î?) und ũ nur in derjenigen, im Nordsemitischen wenigstens seltneren Art des stat. constr. behaupten können, welche den vocalischen Auslaut überhaupt nicht völlig verschmähete (vgl. Schrader ABK 230, Philippi in theol. Literaturzt. 1881 Sp. 589), denn hier war er von jeher durch den Accent geschützt ¹⁾. Es mußte somit aus $\text{מִוֶּרְחָהּ שְׁמַשׁ}$ entstehen $\text{שְׁמַשׁ מִוֶּרְחָהּ}$ Deut. 4, 41, Jos. 12, 1;

¹⁾ Daß der hebr. Stat. constr. von jeher die Ultima betonte, wird mit der weit später auftretenden Contextbetonung der Ultima vermuthlich gleichen Grundes sein.

ferner so die beiden Ortsnamen $\text{קָצִין עֲתָה חֶפְרָה}$ Jos. 19, 13, von denen der erstere 2 Kön. 14, 25 גַּח הַחֶפְרָה heisst. Im stat. absol. aber mußte das auslautende unbetonte \bar{a} aus rein lautlichem Grunde schwinden, und in der gewöhnlicheren Art des stat. const. fehlte es aus unbekanntem Gründen schon seit ältester Zeit. Es erhielt sich für diese Endung \acute{a} des stat. constr. das Bewußtsein der ursprünglichen Function als Zeichen des localen Casus, und dieses Bewußtsein rief das Bestreben wach, dem localen Casus auch dort, wo er abgestorben, also bei der gewöhnlichen Art des stat. constr. und beim stat. absol. von neuem Ausdruck zu verleihen. Und so ward denn dieses \acute{a} *secundär* auch auf den stat. absol. und auf die gewöhnlichere Art des stat. constr. übertragen. Diese Formen wurden dabei von der Sprache ganz unverändert auf der Stufe gelassen, zu der sie sich damals entwickelt hatten; es blieb ihnen auch ihr eigenthümlicher Accent, wodurch die ursprünglich selbst betonte Endung \acute{a} tonlos wurde. Blicken wir daher zunächst auf die gewöhnlichere Gattung des stat. constr., so sehen wir, daß z. B. aus $\text{מִדְבַּר דְּמֶשֶׁק בֵּית יוֹסֵף}$ im übrigen ganz unverändert entsteht $\text{מִדְבַּר דְּמֶשֶׁק בֵּיתָה יוֹסֵף}$.

Die Secundärheit des Antritts des localen \bar{a} an den stat. absol. des Singulars springt deutlich in die Augen bei den Segolatformen. Es ist falsch, wenn bei Gesenius²³ § 90, 2, Anm. gesagt wird, daß die Segolatformen vor ה locale in ihrer Grundform erscheinen, ohne Hülfsvocal. Nicht mehr die Grundform, nicht der einsilbige Stamm zeigt sich, sondern die bereits zweisilbig gemachte Secundärform. Natürlich muß der kurze tonlose Vocal der zweiten Silbe bei der durch die Anfügung des \bar{a} entstehenden Oeffnung derselben corrumpt werden. Indem nun das locale \bar{a} secundär an die fertig ausgebildete, auf der Penultima betonte Segolatform tritt, entsteht neuerdings ein Gebilde das den Accent auf der Antepenultima

trägt, also auf derjenigen Silbe, welche zu betonen die Sprache nicht mehr gewohnt war. Hier zeigt sich nun deutlich der Kampf zwischen der neuen Bildung, welche Betonung der Antepenultima verlangt, und dem neuen Accentuationsgesetz, welches Betonung der Antepenultima perhorrescirte. Die Segolatformen mit mittlerem j ertragen, soviel ich sehe, die Betonung der Antepenultima am leichtesten, gewiß deshalb, weil in der Aussprache das *ě* der Penultima von der diphtongisch klingenden Antepenultima leicht ganz verschlungen werden konnte. Also *בִּיתָהּ* u. a. m., auf *בֵּית*, *עֵן* zurückgehend (während durch Anfügung des *ā* an das ursprüngliche Thema hätte *בִּיתָהּ* od. *בֵּיתָהּ* entstehen müssen); ebenso *מִצְרַיִם* u. s. w. Bei den Segolatformen mit starkem mittleren Radical hat es indess der Widerwille gegen die Betonung der Antepenultima zu Wege gebracht, daß zuweilen die Penultima ausgestoßen wurde, so daß solche Formen, außer Zusammenhang mit den übrigen Bildungen betrachtet, in der That den Eindruck machen können, als liege ihnen das ursprüngliche einsilbige Thema zu Grunde. Zuweilen wird der Betonung der Antepenultima auch in der Weise ausgewichen, daß das locale *ā* den Hauptaccent auf sich zieht und der Antepenultima nur den Gegenton läßt. Sehr häufig behält aber die Antepenultima den Hauptaccent. Auf diese Weise erklärt sich das Schwanken der Betonung und der Form bei den Segolatformen mit localem *ā*.

Beispiele der Betonung der Antepenultima sind : *הָאֶהָלָהּ* pass., *הִיעָרָה* Jos. 17, 15, *הִשְׁעָרָה* Deut. 25, 7, zurückgehend auf die secundären Themen *אֶהָל*, *יָעַר*. Läge das primäre Thema zu Grunde, so würde aus *יָעַרָה*, *שְׁעָרָה* ebenso wenig *יָעַרָה*, *שְׁעָרָה* entstanden sein, wie *שְׁמַעָה* nicht aus *שְׁמַעָה* entstanden ist : Der Widerwille, die Antepenultima

zu betonen hätte keine Vocalwucherung nach dem Guttural aufkommen lassen. Ist der mittlere Radical kein Guttural, so läßt es sich meist nicht erkennen, ob dreisilbig oder zweisilbig gesprochen werden soll; über הַרְשָׁה קָרָמָה u. a. m. ist in dieser Hinsicht nichts zu bestimmen; in נִרְדָּה Ps. 116, 14. 18 hat die gewöhnliche Ausgabe einmal ר, einmal ר, Baer-Delitzsch dagegen beidemal ausdrücklich ר. — Reducirung zur Zweisilbigkeit liegt vor in dem stat. constr. הַשְׁעָרָה Num. 34, 5, ohne Zweifel auch in הַשְׁעָרָה Deut. 22, 15, Jes. 28, 6; deutlich in נִבְּרָה pass. Hier kann auch מַעְלָה genannt werden, das indess schwerlich von einem aus מַעְלָה verkürzten מַעַל abzuleiten ist, ebensowenig wie מַטָּה von einem aus מַטָּה gekürzten מַט. Vielmehr wird מַעְלָה direct zurückgehen sei es auf מַעְלָה, sei es auf das bereits Vocalwucherung zeigende מַעְלָה (Ewald ⁸ § 216 c, Olsh. § 130 b). Das locale ā trat wie jede andere vocalische Endung nicht an das auslautende ה־, sondern an Stelle desselben, und zwar trat es tonlos an, wie immer in der Uebertragung. Aus מַעְלָה erst, glaube ich, daß durch einen falschen Schluß der Sprache מַעַל entstand ¹⁾. — Die Antepenultima hat endlich den Accent an die Ultima abgegeben in נִחְלָה Hes. 47, 19, הָאֵהָלָה Gen. 18, 6, צוֹעְרָה Gen. 19, 23, גִּרְנָה Mi. 4, 12. —

¹⁾ Vielleicht ist auf gleiche Weise auch לִילָה entstanden. Denn wenn im Hebr. wirklich die vierradicalige Wurzel vorliegt, so sehe ich nicht, wie aus לִילִי etwas anderes als לִילָה hätte entstehen können, st. const. לִילָה; der Plural konnte לִילוֹת bilden, wie er in der That heisst. Durch Antritt des localen ā mußte entstehen לִילָה. Diese Form sah aber aus wie ein stat. constr. und wurde gewiß auch als solcher gebraucht (wie בֵּיתָה יוֹסֶה), erzeugte aber in diesem Gefühl einen besonderen stat. abs. לִילָה. Dieser oblique Casus wurde nun zwar auch an Stelle des Nomens schlechthin gebraucht, aber es entstand doch auch eine besondere Form לִיל, st. constr. לִיל.

Mit diesem Einfluß des Accentus auf die Vocalenfaltung hängt es auch aufs engste zusammen, daß es wohl Verba *prim. gutt.* א giebt, aber nicht *ult. gutt.* א, wie dies gleichfalls Ewald § 75 ungefähr erkannt hat. Das relativ ursprüngliche Lautgesetz ist, daß silbenschiessendes א seinen Consonantwerth verliert, ganz unbekümmert um die Accentverhältnisse. In späterer Zeit aber konnten sich solche Formen regeneriren unter der Einwirkung der Formen mit erhaltenem, silbenanlautendem א, und wesentlich unterstützt durch das inzwischen für die übrigen Gutturale ausgebildete Lautgesetz der Vocalenfaltung. Aber trotz Formen wie מִצְאָה, מִצְאָה, מִצְאָה, welche zur Regenerirung den Anstoß hätten geben können, trat dieselbe bei den Verbis *ult. א* doch nicht ein, weil dadurch wenn nicht in allen, so doch in dem größten Theil der zu regenerirenden Formen (מִצְאָה, מִצְאָה, מִצְאָה, מִצְאָה, מִצְאָה) die Accentsilbe zur Antepenultima geworden wäre.

Das Dodekapheton der Alexandriner.

Untersucht von Lic. Dr. K. Vollers.

1) Einleitung ¹⁾.

Die Grundsätze, nach denen die Bearbeitung des vorliegenden kritischen Versuches erfolgt ist, sind im wesentlichen dieselben, zu denen der Verfasser sich in der Einleitung zu der Bearbeitung der sechs letzten Propheten der Sammlung (Berlin 1880) bekannte. Dort wurde als letztes

¹⁾ Nachstehende Einleitung ist als Halle'sche Inauguraldissertation bereits 1882 gedruckt worden, jedoch nicht in den Buchhandel gekommen. Sie wird daher hier wiederholt.

Ziel eine unbefangene und gerechte Würdigung des Verhältnisses der alexandr. und der masoret. Recension angestrebt und die Mittel und Wege zu diesem Ziele gekennzeichnet. Von der äußeren Gestalt der Bearbeitung ist hier nur insofern abgewichen, als der gesonderte Abschnitt über den Sprachgeist und Stil des Uebersetzers beseitigt wurde. Veranlaßt wurde diese Aenderung durch die Erkenntnis, daß einerseits eine solche Sammlung von sprachlichen Einzelheiten kein Gesamtbild des Charakters der Uebersetzung gebe, eine Beobachtung, die auch von dem Recensenten des Versuchs (Theol. Lit. Ztg. 1881 Nr. 6) gemacht wurde, daß andererseits eine umfassendere und eingehendere Untersuchung dieser Art die Grenzen des Plans überschreite. Im übrigen sind die a. a. O. ange deuteten Gesichtspunkte hier weiter verfolgt worden und haben zum größten Teil nachdrückliche Bestätigung gefunden, sowohl die *Einheit und Eigenartigkeit des Uebersetzers*, als die aufs *Aramäertum* hinweisende *Sprachbildung* desselben, ferner die *Vermutung über die Orthographie der Vorlage*, endlich die dort noch nicht ausgesprochene Vermutung über den *Schriftcharakter* derselben.

Was den ersten Punkt anbelangt, so kann der Beweis dafür, da jede persönliche Andeutung fehlt und das in Rede stehende Material sich für einen solchen Zweck immerhin als beschränkt erweist, im wesentlichen nur darauf hinauslaufen, den durchgängig einheitlichen Charakter der Uebersetzung der ganzen Sammlung darzuthun. Für einen Beweis innerhalb dieser Grenzen liegt sowohl nach positiver als nach negativer Seite in der That eine hinreichende Anzahl von Erscheinungen vor. Einmal wird durch die Untersuchung des quantitativen Verhältnisses der Recensionen sowohl als durch Darlegung häufiger und gewichtiger Parallelen in Sprache und Auffassung [vgl. Osee 5, 12 (Amb. 3, 16); Os. 6, 7 (Amb. 1, 5. 1, 13. 2, 5. Soph. 3, 4); Os. 9, 10 (Naum. 3, 12); Am. 3, 7 (Amb. 1, 12);

Am. 5, 22 (Amb. 2, 18. 19. Soph. 2, 11. 3, 1); Am. 8, 3 (Na. 3, 3); Mich. 1, 6 (Zach. 14, 4); Joel 2, 6 (Na. 2, 11); Naum 3, 10 (Os. 10, 14. 14, 1); Amb. 3, 3 (Zach. 6, 13); Soph. 1, 4 (Os. 2, 17 (19). Zach. 13, 2); Soph. 2, 13 (Os. 2, 3 (5). Joel 2, 20); zu Soph. 3, 6; zu Zach. 10, 1; zu Zach. 11, 3] dargethan, daß das Grundgepräge der Uebersetzung in allen Büchern ein einheitliches ist, gekennzeichnet hauptsächlich durch engen, aber nicht ängstlichen Anschluß an die Vorlage, durch Streben nach Einfachheit und Deutlichkeit, selten nach Schmuck der Sprache und der Gedanken. Allerdings ist es nicht unmöglich, hiegegen andere Einzelercheinungen ins Feld zu führen (z. B. ist das *הפיתו אתכם בשרפון ובירקון* Am. 4, 9 *ἐπάταξα ἕμ. ἐν πυρώσει καὶ ἐν ἰκτέρω*, dagegen Ang. 2, 17 = *ἐπάτ. ἕμ. ἐν ἀφορίᾳ καὶ ἐν ἀνεμοφθορίᾳ*; eine Vergleichung der weiteren Parallelen Deut. 28, 22; 1 Regg. 8, 37 zeigt die Unsicherheit der Uebersetzer im hellsten Lichte), — aber wenn man erwägt, zunächst, daß wir einem Uebersetzer doch einen gewissen Spielraum lassen müssen in der Handhabung seiner Vorlage, ferner, daß wir nach der ganzen Entstehungsgeschichte der LXX keineswegs erwarten dürfen, überall die ursprüngliche Bearbeitung vor uns zu sehen, daß also immer die Möglichkeit einer Uebersetzung im Ganzen wie im Einzelnen offen bleibt, so können derartige Einzelvorkommnisse bei einer ruhigen Betrachtung das Gewicht jener durchgehends hervortretenden Grundzüge nicht abschwächen. Andererseits zeigt die Vergleichung gewisser Parallelgruppen, daß unser Uebersetzer sich gerade von solchen Mitarbeitern, mit denen man ihn von vorn herein am ehesten zu identificieren versucht sein könnte, sich scharf absondert. Ich denke hier an die wichtigen Stücke Mich. 4, 1–3 = Jes. 2, 2–4 und Obd. = Jer. 49 (29), 7 ff. Außer dem im Commentar dazu Bemerkten (vgl. auch zu Naum 3, 9. Soph. 3, 1) lege ich hier noch folgende Erscheinungen vor :

M. T.	S. in Mich.	S. in Jes.
נשא	μετεωρισθήσεται.	ὑψωθήσεται.
ראש	κορυφαί.	ἄκρον.
יורנו	δελξουσιν.	ἀναγγελεῖ.
ארחות	τριβοῖς.	ἀδοτῆ.
כתות	κατακόψουσι.	συνκόψουσι.
חרבות	δομφάλας.	μαχαίρας.
חניתות	δόρατα.	ζιβύνας.
ישא[ו]	ἀντάρα.	λήφεται.
	Obd. 5.	Jer. v. 9.
עוללות	ἐπιφυλλίδα.	κατάλειμμα.
דים	τὰ ἱκανὰ αὐτοῖς.	χεῖρα αὐτῶν.

Vgl. ferner נירו ניר bei Osee 10, 12 und Jer. 4, 3. Nur ein Mal hat eine Entlehnung stattgefunden und man kann nur noch schwanken, ob wir eine alte Nachahmung oder eine spätere Ausgleichung vor uns haben, nämlich Mich. 3, 12 = Jer. 26 (33), 18. Das scharf ausgeprägte ὀπωροφυλ. bei Mich. gegenüber dem matten ἄβατον bei Jerem. sichert unserm Uebersetzer auch hier die Ursprünglichkeit.

Kann somit über die zumal aus der übrigen prophetischen Literatur sich deutlich abhebende Eigenartigkeit des oder auch der Uebersetzer unserer Sammlung kein Zweifel bestehen, so ist weiterhin zu fragen, mit welcher sprachlichen Ausrüstung wir uns den Uebersetzer etwa zu denken haben. In dieser Beziehung wurde schon früher (Dodek. I Einl. 4 f.) darauf aufmerksam gemacht, wie scharf die aramaisirende Denkweise des Uebersetzers hervortrete. Diese Beobachtung fand weiterhin nur die reichste Bestätigung. Vgl. Dodekapr. I 4 f. und zu Osee 2, 5 (7); 23 (25). 4, 10. 5, 12. 6, 5. 8. 11. 7, 5. 8, 4. 7. 9, 7. 10, 1. 4. 11. 13. 11, 4. 12, 8 (9). 11 (12). 13, 1. 15. 14, 7 (8); Am. 1, 5. 4, 13. 5, 6. 6, 1. 4. 5. 9, 6; Mich. 1, 2. 11. 2, 9. 4, 3; Joel 1, 8; Jon. 2, 6; Naum 1, 3. 4. 12. 2, 6. 3, 3. 8;

Amb. 1, 8. 2, 4. 3, 4. 6. 10. 12. 16. 19; Soph. 1, 11 (2 Fälle). 1, 18. 3, 7; Ang. 2, 12; Zach. 4, 7 (2 Fälle). 8, 10. 12, 3. 10. 13, 7. 14, 8; Mal. 1, 4. 2, 3. 4. Uebrigens soll diese Erscheinung keineswegs unseren Uebersetzer allein kennzeichnen; im Gegenteil haben fast alle LXX-Untersuchungen in den verschiedensten Büchern dieselbe Beobachtung gemacht, ohne sie indeß weiter zu verfolgen und unter einen einheitlichen Gesichtspunkt zu bringen. Eine Zusammenstellung einzelner Meinungsäußerungen wird geeignet sein, die hohe Wichtigkeit dieses Gesichtspunktes darzuthun. In den meisten zu nennenden Schriften findet sich auch manches Ungehörige und Unrichtige, was sich aus dem Stande des Studiums der aramäischen Mundarten zur Genüge erklärt.

Eichhorn (Einl. I. 1823) macht neben einigen ungeeigneten Beispielen treffend auf Prov. 8, 30 aufmerksam, wo ἀρμόζουσα = מִנְּךָ vgl. syr. ܡܢܥܝ „Künstler, Baumeister“ und ܡܢܥܝ ἐπιτηδεύματα Osee 9, 15. 12, 2 hex. u. ö. Gesenius (Jesaias 1821) erinnert an Jes. 4, 2 ἐπιλάμψει = חֲמֵץ, (woneben das von ihm anscheinend übersehene, aber schon von Cappel angeführte, von Frankel und Scholz wiederholte βουλή = צְבִי) und an 53, 10 καθάρισαι = רָכַח; vgl. ferner: Geschichte d. h. Spr. und Schr. S. 78. — Thiersch (de Pentat. 1840) bemerkt (p. 29): „chaldaica nonnulla [in LXX] reperiuntur“: für ἰμ finde sich öfters εἰν oder ἰν; μάννα, σίκερα, πάσχα, Σίκιμα (סִכִּימָה) weisen auf den aramäischen stat. emphat. hin. Z. Frankel (Vorstudien 1841) schenkte der Erscheinung schon mehr Aufmerksamkeit. Er sagt (a. a. O. 201): „das Aramäische übte als die damals bei den Juden gewöhnliche Umgangssprache Einfluß auf die Uebersetzung. Auch in Alex. scheint man sich an das Aram. gehalten zu haben“. Er erinnert weiter an πάσχα, σάββατα u. s. w. und führt wie Gesenius ψ 60, 10 auf, wo ἐλπίδος = חֲצִי nach dem targum. חֲצִי „vertrauen“, ferner ψ 141, 5,

wo *εἰδοξίαι* = רְעוּהַ nach dem aram. רְעַי = hebr. רָצָה. Wichelhaus erinnert (de Jerem. v. al. 1847) nebenher an Jes. 13, 2: *πεδωνὸν* = נִשְׁפָּה nach dem syr. ܢܦܥ „ebnen“. Bickell bemerkt (de indole . . . l. Jobi 1862 p. 18): Verisimile est, hermeneutas alex. dialecti chaldaicae non ignaros fuisse, arabicae autem nullam habuisse notitiam und belegt seine Behauptung mit folgenden Beispielen: 12, 14 f. 15, 15 *ἐὰν* = הֵן; 36, 22 *δυνάστης* = מורה; 13, 28 *ἄσχος* = רקב vgl. syr. ܘܫܐ u. targum. רוקבא (schon von Vogel und Schleusner beachtet); 8, 17 *ἐν μέσῳ* = ביה. P. F. Frankl (Studien über d. S. u. P. zu Jerem. 1873 = Monatschrift 1872 H. 4) spricht p. 17 f. u. 21 f. von einer „Syromanie“ der LXX und erwähnt 4, 22 *ἡγούμενοι* = אָוִיל; 15, 16 *συντέλεσον αὐτοὺς* = אַלְמַם u. s. w. A. Scholz (al. Uebers. v. Jes. 80. Würzburg) wiederholt p. 12 die schon von Gesenius u. AA. angeführten Beispiele aus Jes. und fügt einige neue hinzu. Kann somit über die Thatsache selbst kein Zweifel bestehen, so handelt es sich nur noch um die Erklärung derselben. Für zufällig darf man sie nicht halten: die Beispiele sind zu zahlreich und zu deutlich. Man behalte im Auge, daß die oben angeführten Fälle nicht Ergebnis einer planmäßigen Untersuchung sind, sondern sich von selbst dem unbefangenen Beobachter aufgedrängt haben. Man kann nicht zweifeln, daß zumal in den prophet. und dichterischen Schriften die Beispiele bei einer eingehenden Nachforschung sich vervielfachen würden. Schon Z. Frankel (vgl. oben) deutete auf die wahre Ursache der Erscheinung hin; dieselbe Vermuthung wurde vom Verfasser (Dodek. I Einl. 5 unt.) ausgesprochen. Behält man den Kern der Thatsache im Auge, daß nämlich der Uebersetzer echthebräischen Stämmen, deren Bedeutung sich oft schon aus dem Zusammenhange aufdrängt, die meist weit weniger passende aramäische Bedeutung des gleichen oder ähnlichen Stammes unterschiebt, so ist man wohl zu dem

Schlusse berechtigt, daß das aram. Sprachgut in seinem tiefsten Bewußtsein fester wurzelte als das rein hebräische, daß das Aramäische neben dem Griechischen seine eigentliche Muttersprache war, daß gegenteils das Hebr. eine erlernte, nicht gerade auf gelehrtem Wege, aber immerhin auch nicht auf dem Markt des Lebens im lebendigen Gespräch, sondern durch das Mittel des Auges angeeignete Sprache war. Wie der jetzt lebende Jude der slavischen Länder zu Hause seinen לְשׁוֹן הַקִּדְּשׁ, draußten deutsch und russisch spricht, wie der Jude von Stambul, Smyrna und Saloniki in der Familie sefardi, mit dem Nicht-Sefardi je nach Bedürfnis türkisch, armenisch, griechisch oder bulgarisch radebrecht, so sprach der Jude von Alexandrien innerhalb des Ghetto ein natürlich mit biblischen Hebraismen stark getränktes Aramäisch, aufserhalb desselben griechisch und vielleicht auch koptisch. Als einen Söfër aus diesem Kreise, der entweder in Jerusalem oder in seiner heimatlichen Synagoge das Hebräische nach einer Methode, die vermutlich nicht viel von der noch jetzt üblichen abwich, erlernt hatte, haben wir uns etwa unsern Uebersetzer vorzustellen.

Fragen wir weiter, wie dieser seine Aufgabe gelöst hat, so muß behufs einer gerechten Würdigung seiner Leistungen vor allen Dingen die graphische Beschaffenheit seiner Vorlage ins Auge gefaßt werden, d. h. erstens die Orthographie derselben und ihr Verhältniß zur späteren masoretischen, und zweitens die Schriftgattung der Vorlage. Jene erste nunmehr seit Cappel († 1658) schwebende Frage entzog sich äußerst mühsam und langsam dem Banne der überlieferten Meinung und wurde, nachdem sie schon von der kritischen Schule des 17. und des 18. Jahrh. eine bedeutende Förderung erhalten hatte, in jüngster Zeit besonders von Wellhausen (B. B. Samuelis Einl.) in ihrer vollen Wichtigkeit aufgewiesen und zunächst andeutungsweise behandelt. Nur völlige Unkenntniß der

LXX oder starre Verslossenheit gegen derartige Ergebnisse kann nun noch leugnen, daß die damalige hebr. Orthographie weit, viel weiter, als man gewöhnlich einzuräumen gewillt ist, von der masoretischen abwich. Die Untersuchung darüber ist schwierig und klippenreich; aber auch nach der nüchternsten Prüfung, und nach Abzug alles dessen, was sich auf anderem Wege, aus Versehen und Entstellungen, aus der Freiheit des Uebersetzers und der Mißdeutbarkeit der kargen semit. Schrift erklären läßt, bleibt ein bedeutender Rest übrig, der der Vorlage für unsere Auffassung solche Schwierigkeiten aufbürdete, daß der Uebersetzer statt des beliebten Tadels der „oscitantia“, „confusio“, „effrenata licentia“ u. s. w. vielmehr unumwundene Anerkennung verdient. Eine geordnete Zusammenstellung der wichtigsten Erscheinungen, welche die Untersuchung des vorliegenden Textes ergeben hat, möge das soeben Gesagte veranschaulichen und bestätigen.

Am häufigsten fehlte das Aleph-Hemza. Man erwäge folgende Beispiele :

	M. T.	S.	Vorlage
Osee 4, 2	כרץ	ἐπὶ γῆς.	כארץ = כרץ
„ 4, 18	מגן	ἐκ φρονήματος.	מגון = מגון
„ 5, 15	יאשמו	ἀφανισθῶσι.	ישמו
vgl. 10, 2. 14, 1; Joel 1, 18. Prov. 30, 10 (24, 33).			
„ 11, 9	אשוב	ἐγκαταλίπω.	אשאיר = אשיר
„ 13, 1	יאשם	ἔθρο.	ישם —
Am. 1, 1	ישראל	Ἱερουσαλήμ.	ירשל-
„ 2, 7 (vgl. 8, 4)	שאפים	πατοῦντα.	שפים
„ 3, 15	ספו	προσθεθήσονται.	אספו
Mich. 7, 2	יארבו	δικάζονται.	יר[ני]בו
Naum 2, 8	ה	αἴτη.	היא
Amb. 3, 17	מכלה	βρώσεως.	מאכלת

	M. T.	S.	Vorlage
Amb. 3, 17	ברפתים	ἐξ ἰάσεως αὐτῶν (Field)	מרפאחם
„ 3, 19	אילוח	συντέλεια.	כלה

Vielleicht gehören hierher auch Fälle wie Osee 4, 15 *μετὰ* : אָם = עָם und 5, 8 *ἐξέστη* : אַחֲרָיו = אַחֲרָיו (ה). Aber dort kann ein Gehörfehler (vgl. darüber unten) zu Grunde liegen, hier mag S. אַחֲרָיו aramaisirend = אַחֲרָיו gelesen haben.

Ich füge dem Vorigen noch einige Beispiele bei, wo ein nach unseren Begriffen zu erwartendes Vau fehlte :

Osee 7, 15	יָסוּרוּ	ἐπαιδύθησαν	יָסְרוּ
„ 9, 12	בְּשׁוּרֵי	σάρξ μου.	בְּשָׁרֵי
Am. 3, 7	סוֹד	παιδεῖαν	יֶסֶד
Zach. 3, 9	מִשְׁתֵּי	ψηλαφήσω	מִשׁוֹתַי

Ein anderes ergiebiges Beobachtungsfeld für orthographische Erscheinungen würden die Feminin- und Pluralzeichen, die Prä- und Suffixe u. s. w. bieten, wenn nicht hier neben den gewöhnlichen Erklärungsweisen, dem Versehen und den orthogr. Besonderheiten andere Momente mehr schwankender und unberechenbarer Art, vor allem die individuelle Freiheit des Uebersetzers sich so stark eindrängten, daß eine reinliche Ausscheidung dessen, was sich auf sprachlich-logischem Wege erledigen läßt, als unmöglich erscheinen muß. Man vgl. hierüber noch Wellhausen, B. B. Sam. Einleitung 21 ff. Ueberhaupt hüte man sich, zu weit zu gehen und vor allen Dingen vor der Verallgemeinerung, indem man nur zu leicht sich versucht fühlt, von einer einzelnen Erscheinung auf ein durchgängiges und ausnahmsloses Verfahren zu schließen. Diese mit unserm jetzigen Culturleben so enge zusammenhängende Uniformirung, die Einzwängung jedes Sondergebietes in eine bestimmte einfarbige Sitte, war der alten

Welt wie auf anderen Gebieten, so auch auf dem der Schrift u. s. w. fremd und lästig. So darf man sich auch nicht wundern, wenn gegen die obigen Beispiele sich eben so zahlreiche aufstellen lassen, aus denen erhellt, daß Aleph-Hemza, die Lesemütter u. s. w. öfters geschrieben wurden; aber eben so wenig darf man bezüglich des in Rede stehenden Sprachguts auf eine völlige Uebereinstimmung mit unserer Sitte schliessen, wenn gewisse Anzeichen dafür vorliegen, daß in einzelnen Fällen z. B. Plurale, Duale, Suffixe u. s. w. deutlich und unverkennbar bezeichnet wurden. Wenn Osee 6, 2 S. מימים mit *μετὰ δύο ἡμέρας* wiedergab, oder 6, 4 הלך mit *πορευομένη*, so liegt die Annahme nicht ferne, daß die Vorlage gewisse Merkmale des Duals und des Particips hatte, obschon dort das nachfolgende שלישי, hier das vorangehende משרים einen Nachdenkenden auch auf das Richtige führen konnten. Man vergl. 6, 7. 7, 1. 10, 4, wo S. gegen M. T. Participien anwandte. Für die Schreibung der Suffixe liegt Osee 11, 2 ein lehrreiches Beispiel vor, wo S. מפניהם in *ἐκ προσώπου μου αὐτοὶ* auflöste (vgl. Mich. 1, 11 τὰς πόλεις αὐτῆς : עריה).

Noch eine Gruppe von Versehen des Uebersetzers verdient eine gesonderte Betrachtung, nämlich die Gehörfehler. Ich fasse unter dieser Bezeichnung eine Reihe von Erscheinungen zusammen, die immerhin auf dem Wege der Gehörstäuschung am bequemsten sich erklären lassen, obschon manche dieser Fälle auch eine andere Deutung nicht ausschliessen. Osee 8, 1 verwechselt S. חק u. חק : ק u. כ vgl. auch zu 6, 8; 9, 6 ח und aspirirtes כ : מחמר und מכמש; mehrere Male א u. ע, so Os. 4, 15 אם u. עם, 10, 4 אלה u. עלה, Mich. 5, 4 (3) ראה u. רעה (vgl. 1 (3) Regg. 12, 16); 4, 8 עפל u. אפל vgl. 2 Sam. 18, 13 (ערה : שו) vielleicht ד u. ה, Osee 11, 12 (12, 1) עד u. עה-ע, 12, 14 (15) vielleicht ד u. ט, wenn er statt ימוש aramaisirend שור oder אשר (*ἐκχυθίσεται*) las, obschon Andere hier S.

rechtfertigen wollen (Schleusner, thes. 2, 316 ob.). Indefs lasse man sich nicht verleiten, aus solchen Versehen weitere Schlüsse zu ziehen über äufßere Vorgänge bei der Uebersetzung, etwa, daß ein Vorleser den hebräischen Text dem Uebersetzer dictirte, sondern sämmtliche Fälle lassen sich auf anderem und weit fruchtbarerem Wege erklären. Sie beziehen sich nämlich alle auf die dem arischen Kehlkopfe und Ohre fremden semitischen Sonderlaute, und sind als solche ein gewichtiges Zeugniß dafür, wie sehr die Kreise, aus denen die LXX hervorging, dem eigentlich semit. Sprachleben schon entfremdet waren und sich in die griechischen Laute hineingelebt hatten. Mit anderen Worten, wir haben Versehen vor uns, die uns allen, wenn wir die lautlich uns so sehr fremden semit. Sprachen erlernen, oft genug in die Quere kommen. Unser Ohr wie auch das griech. unterscheidet nicht 'lâ und 'lâ, 'im und 'im, chēq und chēk, râ'â und râ'â, und so ist es bei jeder Lernweise, die zu $\frac{2}{3}$ mit dem Auge, nur zu $\frac{1}{3}$ etwa mit dem Ohre auffaßt, unvermeidlich, daß Unterschiede, die anfangs vom Auge wohl bemerkt wurden, hernach bei der gedächtnißmäßigen Wiedererzeugung vom Gehöre verwischt werden.

Nächst den Schwierigkeiten, welche die Orthographie der Vorlage dem Uebersetzer bereitete, ist keine so wichtig, wie die Schriftgattung derselben. Diese Frage erfreute sich zwar immer einer regen Teilnahme (vgl. u. a. Cappelcr. Sacra² 2, 581—618 und bei Michaelis Or. Bibl. 22, 117 ff. über I. Dobrowsky, de antiquis Hebraeorum characteribus. Prag. 1783), die mit dem Ausbau der alt-semitischen Paläographie Schritt hielt, aber da keine Untersuchung alles in allem genommen mit so vielen und mannigfachen Schwierigkeiten umstrickt ist wie die vorliegende, so kann man sich nicht wundern, wenn die neueste Behandlung des Gegenstandes von Dillmann (bei Herzog-Plitt Pr. R. E.² 2, 384 ff.) sich völlig skeptisch über die Anwendung paläographischer Ergebnisse auf die LXX-

Forschung und dieser auf jene ausspricht. Nachdem besonders durch die bahnbrechenden Arbeiten des Grafen de Vogüé über Wesen und Zusammenhang der damaligen Schriftgattungen der semit. Welt Licht verbreitet ist, kann es sich nur noch um die Frage handeln: Waren zur Zeit unserer Uebersetzung, also rund im 3. und 2. Jahrh. v. Chr., die heiligen Bücher des A. T. in Palästina und Aegypten schon in den *aram.* Schriftzug umgesetzt, aus dem sich hernach die Quadratschrift entwickelte, oder wurden sie noch mit der alten *chananäischen* Schrift geschrieben? Ist ersteres einmal erkannt, so fragt es sich weiter, welcher der uns bekannten ältesten aramäischen Schriftgattungen dieser in der LXX zu Tage tretende Schriftzug am nächsten kommt? Schon aus allgemeinen Gründen, aus dem Kern der Ueberlieferung über diesen Gegenstand, aus den Aramaismen der jüngsten Schichten des A. T. u. s. w. darf man geneigt sein zu schliessen, daß mit der seit vielen Menschenaltern eingebürgerten aramäischen *Sprache* auch die *aram. Schrift* zur Geltung gekommen ist und schwanken kann man nur noch über die weitere Frage, ob diese Schrift nur zu profanem Gebrauch, oder auch bei den heiligen Schriften verwendet wurde. Bickell (Job 1861. p. 10 f.; vgl. den Nachtrag dazu in ZDMG 18 (1864), 379 ff., wo die Verwechslung von ך und ך Job 32, 19 betont wird) ist geneigt, etwaige Versehen aus der alten chananäischen Schrift zu erklären; dagegen sprechen Merx (Hiob 1870. p. LXIII ff.) und Hollenberg (Josua 1876) mit Bezug auf das einzelne von ihnen behandelte Buch die Vermutung aus, die Vorlage von S. sei in einer dem Aegyptisch-Aramäischen am nächsten stehenden Schrift abgefaßt gewesen. Dieselbe Ansicht hatte in entschiedener Fassung und in Ausdehnung auf die ganze S. schon früher de Vogüé ausgesprochen (Mélanges 167 vgl. 165. 152 f.). Zuletzt hat sich in diesem Sinne Schlottmann erklärt (bei Riehm, Hdwb. d. Bibl. At. 15. Lief. c. 1423 b.).

Während aus der unten anzuführenden Liste der in der vorliegenden Sammlung sicher zu ermittelnden Buchstabenverwechslungen mit Bestimmtheit hervorgeht, daß die Schrift der Vorlage unseres Uebers. eine aramäische war, kann aus leicht begreiflichen Gründen noch nicht so sicher gesagt werden, ob der auf diesem Wege ermittelte Schriftzug mehr zum Palmyrenischen, oder zum Nabatäischen (Hauranisch-Sinaitischen), oder zum Aegyptisch-Aramäischen neigt. An alle drei Gattungen finden sich Anlehnungen, die aber immer vereinzelt und schwankender Art bleiben. Indem ich die Weiterführung der Frage dem geschulten Paläographen überlasse, beschränke ich mich darauf, die meist mit großer Bestimmtheit zu behauptenden Verwechslungen hier vorzuführen.

Am häufigsten werden כ u. מ verwechselt, so : Osee 9, 7; Am. 5, 8. 17; Mich. 1, 2; Jes. 10, 22 f.; Mich. 1, 12. 7, 20; Soph. 2, 9; Zach. 2, 10 (6). 6, 14 unt.; häufig ferner מ u. כ wie Osee 8, 6. 10, 6. 13, 9; Am. 6, 7; Mich. 7, 17; Joel 2, 23; ס u. מ Osee 4, 18. ψ 66, 7. 68, 7; י u. מ Osee 9, 7; Mich. 1, 5. 3, 8; Joel 4, 21 (26); ל u. מ Osee 7, 2; Am. 5, 6. 8; ו u. מ Osee 13, 14; Obd. 7; ד u. מ Osee 10, 12; Am. 6, 5; וי u. פ Osee 10, 12; Am. 5, 26; צ u. ש Am. 8, 1. 9, 9; Mich. 5, 6 (5) 7, 1; דב u. ש Mich. 2, 13; Jes. 5, 17; נ u. ר Mich. 3, 1; Prov. 6, 7; Mich. 3, 9; Zach. 2, 10 (6); כ u. ק Os. 6, 8. 8, 1 (doch vgl. ob.); ר u. פ Am. 8, 3; Mich. 2, 6; כ u. פ Naum 2, 4; Am. 5, 9. 6, 1; Mich. 1, 11. 5, 1 (4, 14); 2 Sam. 7, 7; 1 Chr. 17, 6. 28, 1; Threni 2, 20 (μάγειρος : טפחים); פ u. ע Am. 5, 7; Mich. 3, 7; Zach. 10, 2; פ u. צ Mich. 2, 11; ע u. צ Am. 4, 3; ע u. ח Am. 1, 5; Mich. 1, 10 f.; vgl. Dodek. I 47 § 17 zu Ang. 2, 14; ר u. ח Osee 13, 1. 14, 7 (8); פ u. ה Osee 14, 6 (7); Am. 5, 7; ד u. ו Osee 12, 1 (2). 1, 4; Amb. 1, 5; צ u. מ Osee 11, 15; Mich. 1, 11; פ u. ל Osee 11, 5; 13, 8; Soph. 2, 1; צ u. מו Osee 5, 13; Obd. 7. Vgl.

י u. ז Jes. 33, 19; ψ 32, 8; ג u. ה Osee 12, 11 (12); Mich. 1, 14; vgl. Na. 2, 11.

Eine Reihe anderer Erscheinungen übergehe ich hier, theils wegen ihrer inneren Unsicherheit, theils weil sie zu selten sind, als daß sichere Schlüsse darauf gebaut werden dürften; sie könnten nur als Beispiel dafür dienen, daß die Vorlage unseres Uebers., weit entfernt ein kalligraphisches Meisterstück zu sein, vielmehr aus einer flüchtigen und nachlässigen Hand stammte. Blicken wir noch einmal rückwärts, um aus den soeben erörterten Ergebnissen der Einzeluntersuchung nunmehr die Frage zu beantworten, welche in der Einl. zur 2. Hälfte dieser Sammlung (Dod. I Einl. p. 2 f.) als die dritte und abschließende Frage bezeichnet wurde, nämlich die nach dem absoluten Wertverhältniß beider Recensionen, der masoretischen und der alexandrinischen. Betrachten wir zunächst das quantitative Verhältniß. Das Plus von LXX erstreckt sich zwar zum größten Teil auf ganz untergeordnete Zusätze, Partikeln, Pronomina u. s. w., zum Teil aber auf solche von inhaltlichem Wert. Indes wenn man erwägt, daß die Zusätze letzterer Art sich theils als Einschiesel aus Parallelstellen, theils als hexaplarische und anderweitige Dubletten, theils endlich als sachliche Erläuterungen leicht erklären und daß nur ein sehr geringer, vor der Hand unlösbarer Rest übrig bleibt, ferner, daß dieses Plus keineswegs ganz auf den ersten Uebersetzer zurückgeht, sondern daß ältere und jüngere Revisoren, Abschreiber, eifrige Schriftleser u. s. w. daran mitgearbeitet haben, so kann das Endurtheil nur dahin lauten, daß unser Uebers. mit der Absicht arbeitete, seine Vorlage treu und genau, wenn auch nicht peinlich wörtlich wiederzugeben. Dieses Urtheil kann auch nicht beeinträchtigt werden durch die geringe Anzahl von Stellen, an denen unser Uebersetzer in der Behandlung seiner Vorlage den Einfluß der herrschenden *religiös-theologischen* Denkweise verräth (vgl.

zu Os. 2, 2 (4); 6, 6. Am. 8, 14. Mich. 4, 5. Amb. 3, 11). Auf ein gleiches Ergebnifs führt das Minus. Bei weitem das Meiste ist ohne sachliche Bedeutung; in anderen Fällen stellt sich das Plus des M. T. auch aus sonstigen Gründen als Glosse u. s. w. heraus, die S. in der That noch nicht las, meist aber schon P. und die hexaplarischen Uebersetzer. Gerade hier bewährt sich S. als unschätzbares kritisches Hilfsmittel. Weist nun dieses quantitative Verhältnifs einerseits auf die Treue von S., andererseits auf die wesentliche Gleichheit beider Recensionen hin, so wird letztere auch bestätigt durch das durchgehende inhaltliche Verhältnifs von S. zu M. T. Ueber Zahl und Art der Abweichungen giebt der Commentar Aufschluß. Vielleicht die Hälfte derselben bezieht sich auf Numeri, auf Suffixe u. Aehnl. Ihre Erklärung mögen dieselben theils in der Freiheit des Uebersetzers, theils in graphischen Verwechslungen, in falscher Auflösung von Kürzungszeichen u. s. w. finden. Bedeutsame Abweichungen weist S. im allgemeinen nur da auf, wo auch M. T. sprachliche oder sachliche Schwierigkeiten oder beides bietet. Gerade bezüglich der letzteren Stellen zeigt sich die Einseitigkeit unserer Auslegung: entweder erklärt man M. T. für unbedingt gesichert und weist die Aussage des ältesten und noch keiner Lüge überführten Zeugen vornehm zurück, oder man sucht den unbedingten Vorzug von S. vor M. T. zu erweisen. Man kann nicht leugnen, daß diese sich gegenseitig bedingende Unter- und Ueberschätzung der Versionen das Studium und die gesunde Verwertung und Ausbeutung der letzteren bedeutend gehemmt und erschwert hat. Die unbefangene Prüfung muß anerkennen, daß an vielen Stellen S. theils aus inneren, theils aus äußeren Gründen den Vorzug vor M. T. behauptet und die fortschreitende nüchterne Würdigung der alttestamentlichen Literatur wird letztere Thatsache noch an vielen Punkten erhärten. Andererseits muß eingeräumt werden, daß eben so oft

der Text von S. sich als schwacher Notbehelf, als matte Raterei oder beschränkte Klügelei herausstellt, da ihm seine Vorlage schon eben so dunkel war wie uns jetzt M. T. Faßt man alles zusammen, so kann eine wesentliche redactionelle Verschiedenheit beider Texte mit Bestimmtheit abgewiesen werden; im Einzelnen leistet S. theils wesentliche positive Dienste durch sein Zeugniß, theils negative, indem er überraschende Einblicke in die Geschichte der alten Ueberlieferung gewährt. Was den schlechthinigen kritischen Wert beider anbelangt, so muß hier M. T. vor S. den Vorrang behaupten. Denn außer den allgemeinen Schicksalen eines alten Schriftdenkmals, die beide in gleich herber und einschneidender Weise erfahren haben, trägt S. noch alle einer Uebersetzung unvermeidlich anhaftenden Schwächen an sich, die hier noch durch die oben erörterten Schwierigkeiten der Orthographie und der Schriftgattung aufs höchste gesteigert werden. Somit bleibt S. eine wertvolle und noch lange nicht genug ausgebeutete Nachbildung, kann uns aber nie das ursprüngliche, wenn auch verwittrte und vielfach beschädigte Denkmal selbst ersetzen.

Als nächste Vorarbeit zu der Vergleichung einer Urschrift und ihrer Uebersetzung muß die möglichst genaue Herstellung der Urgestalt beider Texte gelten. Während die Geschichte des masor. Textes bekanntlich einzig in ihrer Art verläuft, indem der Fluß plötzlich „umzäunt“ und von da an zum stehenden Wasser wurde, verläuft die des LXX-Textes, abgesehen von dem mißlungenen Versuch der hexaplarischen Bearbeitung, in derselben ungebundenen Weise wie bei Profantexten, um so ungebundener und willkürlicher, als wir hier einen vielfach umstrittenen religiösen Text vor uns haben. (Vgl. zu Os. 4, 12. 14. 7, 6. 13, 3. 15; Am. 1, 1. 2, 9. 5, 22; Mich.

6, 5. 7. 7, 12; Joel 3 (4), 10 (15); Obd. 16; Amb. 1, 13; Soph. 3, 5). Ueber die vier Hauptquellen des jetzigen S.-Textes und ihre Ausläufer berichtete zuerst Eichhorn in seiner Einleitung (I); mit dem Ertrage der Neuzeit wurde dieser Bericht z. B. wiederholt von Fritzsche (Al. Bibelübs. bei Herzog-Plitt Pr. R. E. ² (1877) I 280 ff.). Die Hauptphasen der LXX-Geschichte und -Kritik sind zu bekannt, als daß sie hier dargelegt werden müßten. Die Hauptleistungen des letzten Jahrhunderts sind das Oxforder Sammelwerk von Holmes und Parsons, die Tischendorf'sche Handausgabe, die Bearbeitung der Hexapla von F. Field, der Abdruck des Vaticanus durch Vercellone und des hexaplarischen Syrsers durch Ceriani. Selbstgebahnte Wege wandelt einsam P. de Lagarde; über seine kritischen Grundsätze und seine Ziele sind besonders zu vergleichen: *de novo test. ad verss. orr. fidem* ed. (1857) = Ges. Abhandl. 85—119; Proverbien (1863) S. 3; *Genesis graece, praefatio* (1868); Ankündigung einer neuen Ausg. d. griech. Uebers. d. A. T. (1882). Durch die Bereicherung der Tischendorfschen Ausgabe mit den Varianten vor allem des echten Vatic. und Sinaiticus hat sich Eb. Nestle ein hervorragendes Verdienst erworben. Letzterer formulirte (Th. L. Ztg. 1876, c. 179) den damaligen Stand der Forschung und unsere weiteren Aufgaben dahin, daß der cod. Vatic. immer glänzender als die aller künftigen LXX-Kritik zu Grunde zu legende Hs. heraustrete. Mit Hilfe des Syr. Hex. und des Vatic. lasse sich der LXX-Text aus der Zeit kurz vor Origenes feststellen; höher hinauf würden wir nicht mit Sicherheit kommen. Daß die Kritik sich aber niemals mit den letztgenannten glänzenden Hilfsmitteln begnügen darf, ohne einseitig zu werden, daß sie vielmehr stets den übrigen handschriftlichen Apparat zu Rate ziehen muß, wird jeder, der dieses Feld einigermaßen angebaut hat, bezeugen. Und insofern bleibt es bei der hohen Bedeutung der ge-

nannten Oxforder Sammlung trotz der vielen nicht wegzuleugnenden Ungenauigkeiten und Unrichtigkeiten. Um das in diesem Werke zerstreute und wenig übersichtliche handschriftliche Material einheitlich und geordnet zu überblicken, dürfte es nicht unzweckmässig sein, hier ein Verzeichniß der dort für das Dodekapr. verwendeten Handschr. mit der Bezeichnung hauptsächlich des jetzigen Standortes, der Ursprungszeit, des Inhalts u. s. w. zu geben. Parsons zählt für unsere Sammlung aufser dem zu Grunde liegenden Text der röm. Ausg., die den Vatic. (II) darstellt, 38 Hss. auf, darunter 4 Uncialen. Nicht weniger als 10 davon liegen im Vatican, 2 andere auch in Rom, 8 andere in Italien aufser Rom, 4 in Oxford, 3 in Wien; die übrigen vertheilen sich auf Rumänien, Rußland, Deutschland, England, Frankreich, Spanien und Portugal. Mit „—“ bezeichne ich die Worte des Oxforder Werkes. Mit der nachstehenden Uebersicht vgl. man noch die fleißigen Arbeiten über LXX-Hss. von F. A. Stroth (Rector zu Quedlinburg † 1785) bei Eichhorn, Repertor. f. bibl. u. mgl. Lit., besonders 8, 189—205, wo die prophetischen Hss. verzeichnet sind. Vgl. 5, 94—138; 11, 45—71.

I. Uncialen.

III: Alexandr. vgl. Tischendorf prolegg. 65—76.

VII: Ambros. hexaplarisch, 5—6. Jh. Mal. 1, 10 ff.

XII: Clarom., jetzt Vatic. 2125. c. 8. Jh. hexaplarisch, 16 Propheten, seit 1785 in Rom. vgl. Montfaucon, palaeogr. gr. 224 f. Bianchini, vindic. ser. s. 258. Stroth 8, 189. Mai, bibl. nova 4, 12—83. de Lagarde, Genesis graece, praef.

23: Venetus, sehr alt; Job (Ende), Prov. Eccles. Cant. Proph. Threni; hexaplarisch, vgl. Tischendorf, prolegom. p. 25 nt. 1 u. p. 56.

II. Nicht-Uncialen.

22: Mus. brit. 11. oder 12. Jh. 16 Propheten, cod.

Pachomianus, überschätzt von Grabe, de vitiis 70 interpr. (1710) p. 118 f. und Lo w t h, Isaiah, 1778. engl. Vorr. LXVII.

26 : Vatic. 556. 11. Jh. 16 Proph.

36 : Vatic. 347. 12. Jh. 16 Proph.

40 : „Dorothei *ἱεροζήτουρος* Moldaviensis“, 12. Jh. 12 Proph. m. d. Comm. d. Cyr. Al.

42 : „Demetrii Moldav.“ 11. (12.) Jh. „accurate scriptus 12 Proph. *κατὰ τοὺς Ο'*, praeterea lectt. quoque aliorum interpr. marginibus interspersae“.

45 : Escorial, 11. Jh. (?), Lectionar., „paucas habet lectt. in Mich. et Zachar., plures in Joele et Jona, in caeteris nihil“.

49 : Medic. 11. Jh. 16 Proph.

51 : Medic. 11. Jh. 16 Proph. „optimae notae cum uberrimis scholiis marginalibus, charactere perspicuo et correcto, nulla capitum divisione facta“.

61 : Bodley. 12. Jh. „continet lectt. e textu sacro, valde exilem earum messem in 12 proph., praecipuam in Joele et Zach.“ stark zur Compl. neigend.

62 : Oxford, 13. Jh., 16 Proph. mit Theodoret und anderes.

68 : Venetus (S. Marcus), A. u. N. T. auf Befehl des Bessarion († 1472) geschrieben.

70 : Augsburg (St. Annen), 10.—11. Jh., Josue, Judd. Ruth. 4 Regg. Tobias, Stücke von Vätern; „confertur tantum ad l. Habacuc, cujus vero habemus collationem dupl.“

86 : Hs. Barberini in Rom, sehr alt, Jes. Jer. Ez., 12 Proph., nach Field nebst dem hexapl. Syrer *Hauptquelle der Hexapla*. vgl. Walton, prolegg. IX § 42; Fabricius bibl. gr. (1716 Hamb.) 2, 345 f.

87 : Chisianus, 9. Jh. (?), Proph. hexapl.

91 : Vat. 452. 11. Jh. 16 Proph. zu Anfang bei Osee versehrt, aus Aegypten, mit patristischer Catene.

95 : Wien, mäfsig alt, 12 Proph. mit dem Comm. des Theodor v. Mopsueste.

- 97 : Vatican, 10. Jh. 12 Proph. Jes. Ezech.
- 105 : Burneysche Fragmente, 13—14. Jh. undeutlich geschrieben, ehemals Besitz des Herrn C. v. Missy in Berlin, in London ausverkauft, vielleicht Lectionar, anfangend mit Osee 9, 5 (*ὡς ἄρτος*).
- 106 : Ferrara, 14. Jh. Genaue Beschreibung bei Holmes zum Pentateuch.
- 114 : Evora, schöne Schrift, Psalter und 12 Proph. mit Theodor von Mopsuh.
- 130 : Wien (Nessel catal. (1690) Nr. 57), 13. Jh. aus dem Oriente stammend.
- 132 : Bodley. 11.—12. Jh. rescript : unten ein Lectionar des A. T., oben Predigten.
- 147 : Bodley. 16 Proph. Prov. Eccles. Cant. Job mit Catene.
- 153 : einst Heidelberg, jetzt Vatican, Cyr. Al. zu einigen Proph. (ohne Zachar.)
- 185 : Wien (Nessel No. 152) 11. Jh. schöne Schrift. 12 Proph. u. *ψ* 7, 9—106, 12.
- 198 : Paris, 11. Jh. Ganz : Mich., Joel, Abd., Jon., Naum ; verstümmelt : Jes., Jer., Ezech., Osee, Mal. (—2, 11).
- 228 : Vatican, 13. Jh. Propheten (ohne Os. 6, 10—7, 10; 6, 6—10 (*τρυνγῶν σεαντῶ*) am Rande von gleicher Hand ergänzt).
- 231 : Vatic. 11. Jh. Zach. 12, 13 ff und andere Bruchstücke.
- 233 : Vatic. 12. Jh. 16 Proph.
- 238 : Vatic. Ezechiel mit Catene [und ?]
- 239 : Bologna, 1046 n. Chr. 16 Proph.
- 240 : Medic. 1286 n. Chr. 12 Proph. (ohne Zach. 14, 11 ff.) mit patristischer Catene.
- 310 : Moskau, 11. Jh. 12 Proph. mit Theodoret, Cyrill und Hesychius.
- 311 : Moskau, 11. Jh. 16 Proph. und andere [welche?] Bücher des A. T.

Außerdem sind noch folgende Uncialen namhaft zu machen, die z. T. erst in neuerer Zeit bekannt geworden sind :

1) *Sinaiticus*, vgl. Tischend. prolegg. 76—80 und 95 ff. und „notitia cod. Sin.“ (1860).

2) *Taurinensis*, vgl. J. Pasin, catal. mss. codd. bibl. reg. Taur. Athenai (1749) 2, 74 ff.

3) *Cryptoferrat.* 7. Jh. palimps. Prophetenstücke (ed. J. Cozza. 1867. Rom).

4) *Petropolitanus.* 9. Jh. Lectionar aus dem AT. vgl. Tischendorf, not. cod. Sin. 53f. 55ff. und : anecd. s. et prof. (1861) 238.

Endlich noch Folgendes zur Beachtung. Von den Hss. bei Parsons gehören nach Field 22, 36, 51, 62, 147, 233 der lucianeischen Recension an; nach E. Ranke (fragm. v. ss. scr. latin. antehier. ed. 2 1868 Wien) stehen von den soeben genannten 62, 147, 22, 51, und außerdem 311, 86, 130, 42, 49, 153 nebst Compl. dem von ihm herausgegebenen alten Lateiner am nächsten. Man hat Grund zu vermuten, daß beide Gruppen von Hss., obwohl sie in ihrer jetzigen Gestalt erst aus später Zeit herrühren, doch auf sehr alte und wertvolle Vorlagen zurückzuführen sind.

Literatur.

(Vgl. Dodekapr. I 7 f.)

1) Eb. Nestle, V. T. graeci codd. Vat. et Sin. cum t. rec. collati. Lips. 1880.

2) A. Scholz, die alexandr. Uebersetzung des Jesaias. Würzburg 1880.

3) Hitzig, die 12 Proph. erklärt, neu von Steiner. Leipzig 1881.

4) L. Cappel († 1658), critica sacra rec. et aux. G. J. L. Vogel et J. G. Scharfenberg. Hal. 1775—86. 3 voll.

5) A. Tromm († 1719), concord. gr. vers. LXX interpr. Utr. 1718. 2 voll. fol.

6) de Vogüé Mélanges d'archéologie orientale. Par. 1868. (S. 141—178 l'alphabet araméen et l'alph. hébraïque).

7) Schleusner, opuscula critica. Lips. 1812.

Abkürzungen.

Aufser den im Dodekapr. I p. 7—8 angeführten nenne ich noch : Sha = Syrohexaplaris Ambrosianus, Σ = Symmachus, 'Αξ oder 'Α = Aquila, Θ = Theodotion. Um für die Vergleichung der Texte eine bequeme Formel aufzustellen, bezeichne ich mit : die Parallelität der Texte, mit = die inhaltliche Gleichheit. Zur Verhütung von Mißverständnissen sei noch bemerkt, daß ich bei dieser gewöhnlichen Formel keineswegs immer (außer wo es auf der Hand liegt oder wo der Beweis dafür beigebracht wird) die Folgerung miteinbegreife, daß S. es *so* geschrieben fand und demnach so lesen *mulste*, wohl gar mit allem jetzt üblichen diakritischen Beiwerk; bei einer richtigen Würdigung dieser Formel erledigt sich also auch der Vorwurf des Herrn Recensenten (Theol. L. Z. 1881, n. 6), daß ich die Freiheit von S. ungebührlich einschränke und einer mechanischen Auffassung huldige, von selbst.

Osee.

Das Plus und Minus des Alexandriners.

a) *Plus* : 1, 1 και vor Ἰωάθαμ, Ἀχαζ u. Ἐζ. 1, 8 εἶτι aus v. 6. 1, 10 (2, 1) και αὐτοὶ 2, 5 (7) και vor τὰ ἱμάτια 2, 7 (9) αὐτοῦς zu εἶρη 2, 8 (10) αὐτῇ δὲ ἀργυρᾷ και 2, 9 (11) μὴ vor και., geringe Wendung, nicht Aenderung des Sinnes. 2, 12 (14) και τὰ πετεινὰ u. s. w. bis γῆς, geflossen aus v. 18 (20), 4, 3; Gen. 1, 28 u. ähnlichen Stellen. 2, 23 (25) κύριος u. εἰ σὺ 3, 1 και vor ἀγάπησον. 3, 2 και νέβελ οἴνου aus 1 Sam. 1, 24 (Schleusner). 3, 3

καὶ nach ἐμοὶ 3, 5 καὶ vor μετὰ. 4, 2 ἐπὶ τῆς γῆς (?) vgl. z. St. 4, 3 σὺν [= ἅ von ἅμῃς ?] u. καὶ σὺν τοῖς ἐρπετοῖς τῆς γῆς vgl. 2, 12 (14). 4, 11 καὶ vor οἶνον. 4, 12 ἐν vor ῥάβδοις 4, 14 Anfng καὶ 4, 15 καὶ vor Ἰούδα 4, 16 σκάνδαλα, freier Zusatz, entnommen aus dem vorhergehenden εἰδώλων. 5, 1 ὡς vor δίκτυον 5, 5 καὶ vor ἀσθενήσει 5, 6 αὐτὸν ὅτι 5, 7 αὐτοῖς u. καὶ vor αὐτοῖς. 5, 11 τὸν ἀντίδικον αὐτοῦ. 5, 13 πρέσβεις. Hier. : legatos non habetur in Hebraeo. 5, 14 καὶ vor ἐγὼ u. vor λήψ. 5, 15 καὶ vor ἐπιστρέψω. 6, 1 λέγοντες u. τὸν θεὸν ἡμῶν 7, 1 πρὸς αὐτὸν 7, 2 ὡς ἄδοντες vgl. z. St. 7, 6 ἐνεπλήσθη. 8, 3 ὅτι. 8, 6 σου zu μόνος 8, 10 καὶ vor ἄρχοντας 8, 11 ἠγαπημένα aus v. 12 Ende genommen 8, 13 διότι ἐὰν angemessene Ergänzung; κρέα; καὶ ἐν Ἀσσ. ἀκ. φ. Hier. : quod in LXX legimus ÷ et in A. immunda comederunt, in Hebr. non habetur et idcirco obelo praenotandum est. So geschehen in Sha. 9, 1 δε von μηδὲ = ἅ. 9, 6 καὶ vor ἐκδέξεται u. vor θάψει. 9, 7 καὶ vor κακωθήσεται u. ὡσπερ. 9, 10 καὶ nach Ἰσραήλ. 9, 14 αὐτοῖς zu δώσεις. 9, 16 ἔτι 10, 6 δῆσαντες. Ueber die christologische Bedeutung dieses Zusatzes siehe Tertull. c. Marc. 4, 42 : Nam et Herodi velut munus a Pilato missus Osee vocibus fidem reddidit. — De Christo enim prophetaverat : Et *vincitum* eum ducent xenium regi. 10, 13 ἵνα τί wol Dublette zu ὑμῖν, indem S. הַלֵּל las; καὶ nach ἀσέβειαν 11, 2 καθὼς 11, 4 μου zu ἀγαπ. u. ἀνθρώπος. 11, 7 καὶ vor οὐ u. αὐτὸν zu ἰψ. 11, 8 καὶ vor ὡς. 11, 9 κατὰ sehr angemessen 11, 12 (12, 1) θεοῦ 12, 2 (3) καὶ vor κατὰ. 12, 4 (5) ἐν vor τῷ οἴκῳ 12, 8 (9) δι' vor ἀδικίας 12, 9 (10) ἀνιγαγόν σε vgl. 13, 4; 12, 11 (12) μὴ? vgl. z. St. 12, 13 γῆς 13, 2 γὰρ 13, 4 ὁ στερεῶν bis ὀπίσω αὐτῶν bei Sha mit Obelos; Hieron : firmans coelum — post ea : quae quoniam et in Hebr. non habentur et a nullo vertuntur interpretum, in antiqua quoque ed. LXX non leguntur, obelo praenotanda sunt Dagegen καὶ ἐγὼ ἀνήγ. ist entweder freie Ergänzung von

S oder altes, dem MT fehlendes Textgut vgl. 12, 9 (10). 13, 6 εἰς vor πλησμ. 13, 7 καὶ vor ὡς 13, 8 δορυμοῦ 13, 13 ὡς u. σου zu υἱός. 13, 14 καὶ vor ἐκ². 13, 15 καὶ nach γῆρ αὐτοῦ u. a. E. αὐτοῦ. 13, 16 (14, 1) αὐτοὶ καὶ 14, 2 (3) τὸν θεὸν ὑμῶν, fehlt bei Hier., bei Sha mit Obel. Nach χειλ. ἡμ. noch καὶ ἐντροφίσει ἐν ἀγαθοῖς ἡ καρδία ἡμῶν in 49. 62 (ψυχῇ). 86 (wie 62). 130 (ὑμῶν). 147 (wie 130). 239. 311 = $\text{כִּתְּבָן לְכָל יְהוָה}$ in Sha mit Ob. : geflossen aus Jes. 55, 2 f. 14, 7 (8) καὶ nach ἐπιστρ. u. καὶ μεθ. doch vgl. z. St. 14, 9 (10) ἢ vor συνετός.

b) *das Minus* : 1, 5 ו vor שברתי. 2, 3 (5) כ vor מדבר 2, 6 (8) Suff. von נדרה 2, 21 (23) אענה zu Anfg. 3, 2 וערים 4, 5 ו ותהי 4, 5 ו ותהי 4, 13 ה von צלה 4, 18 הכי 5, 6 Suffixe v. בקרם u. צאנם 5, 14 ein אני. 7, 14 ב vor לבם 7, 15 יסרתי. 8, 2 Suff. v. אלהי. 8, ²/₃ ein ישראל. 8, 6 כי 8, 11 לחטא². 9, 7 אויל u. ו vor רבה 9, 8 Suff. v. אלהי 9, 14 באותי ו 9, 17 wie 9, 8. 10, 4 ו vor פרה 10, 10 ... ו באותי Ergänzungen 1) ἡλθε π. αὐτοῦς in III. XII. 23, 26. 42 aa. Sha. Hier. : venit ut corripere eos. 2) ἡλθε π. ἂ. κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν μου Ald. 22 (ohne αὐτ.). 36 (ebenso). 51. 62 (παιδεύσω u. ἐπιθ. αὐτῶν). 68. 86 (παιδεύσω). 95 (ebenso). 147 (wie 62). — 10, 12 ל vor לדוש 11, 4 ein על. 12, 1 (2) ו vor רדה 12, 2 (3) ו vor לפקר 12, 14 (15) Suff. v. אדניו. 13, 13 עה ; ergänzt in Compl. Ald. Sha (הַעַל). XII (üb. d. Lin.). 22. 36. 51. 62. 68. 86. 91. 95. 97. 147. 185. 228. 238. 239. 310. Theophyl. Arm. Ed., wo עה als עתה gelesen wurde wie Ang. 1, 2.

Die Varianten und ihre Lösung.

Cap. I.

2. λόγον : דְּבַר = דְּבַר. πορνείας sg. : זנונים pl. 2 mal vgl. 2, 2 (4). 2, 4 (6). 5, 4.

4. αἷμα sg. : רמים pl. Ἰούδα : יהוא. S verwechselte ו u. ך wie 12, 1 (2). Ἰηοὺ in XII (Rd). 22. 42 (Rd). 51 aa. Sha.

6. ἀντιπασόμενος ἀντιτάξομαι : נשׂא נשׂא. vgl. Obd. 7 ἀντέστησαν : הִשָּׂאוּ u. 1 (3) Regg. 11, 34 ἄ. ἄ. αἰτῶ : נִשְׂאוּ אֶתְכֶם, auch Prov. 3, 15 ἀντιτάξεται : יִשׂוּ. Letzteres Wort scheint S an allen angeführten Stellen gelesen zu haben; über die Verwertung von ἀντιπασ. für נשׂא in ganz verschiedenen Bedeutungen vgl. Erscheinungen, wie die von Wellhausen, BB. Samuelis p. 11 f. besprochenen.

7. υἱοὺς : ביה wie Gen. 45, 11. Jos. 17, 17. 18, 5 — umgekehrt οἴκος : בנים Soph. 1, 8. 1 Chron. 2, 10. Jer. 16, 15. Ez. 2, 3 u. 6.

Cap. II.

1 (3). ἀδελφῶν u. -ῆ̄ sgg. : pll. in MT.

2 (4). ἐξαργῶ ἐκ προσώπου μου : תָּקַר מִפְּנֵיהֶם. MT wurde vermutlich aus ästhetisch-theologischen Gründen geändert.

3 (5). ὅπως ἄν : פֶּן bedingt durch die in v. 2 bemerkte Aenderung. ἀποκαταστήσω : הִצַּנְתִּי wie Am. 5, 15. Wegen ἀνδρον : צִיה vgl. zu Soph. 2, 13.

5 (7). πάντα ὅσα μοι καθήκει : שְׂקִי. vgl. 13, 2 ἐκ λελοῖ-
-πασι : יִשְׁקֶן. Schleusner (thes. 3, 140) : libere transtulerunt. In Anbetracht des aramaisirenden Sprachgeistes von S (vgl. Dodekapr. I, 5) dürfte sich vermuten lassen, daß S an beiden Stellen den Stamm שִׁפַּק (סִפַּק) las, der im Syr. in einigen Bildungen dem καθήκειν (so Pe' al u. Part. act.), in andern (so סִפִּיקָא, Af' el) dem ἐκλ. gut entspricht.

6 (8). ὁδὸν ἀντίης : דְּרָכָה. σκόλοψι : סִרִּים vgl. σκ. = Dornen an d. Angel (Lucian, merc. cond. 3). ἀνοιχοδομήσω : נִדְרַתִּי wie θρ. 3, 7 (9). Jenes ist = ἀποφράσσειν nach Arist. pax 99 (100) Scholl. vgl. Diod. 11, 22 (21). ὁδοὺς pl. : נִדְרֵי sg. τρίβον sg. : נְחִיבוֹת pl.

8 (10). ἐποίησε sg. : עָשׂוּ pl. Jenes ist im Zusammenhange angemessener.

9 (11). ἀσχημοσύνην : עָרוּהַ wie Ez. 16, 8. 36. Ex.

20, 26. Lev. 18, 6 f. anders Gen. 9, 22 f. (γύμνωσις). Vgl. hierzu Geiger, Urschrift 389, mit dem ich nicht an „Absichtlichkeit“ glauben möchte.

11 (13). ἀποστρέψω : השבתי = השבתי. εὐφροσύνας, ἑορτὰς, νοσηρίας, σάββατα, πανηγύρεις pl. : sgg. in MT.

12 (14). συνᾶς pl. : האנחה sg. μαρτύριον : יער = ער.

13 (15). ἐνώτια u. καθόρμια pl. : נום u. חליה sg.

14 (16). πλανᾶν : פתה vgl. Prov. 1, 10. Ez. 14, 9. Job. 5, 2. τάξω ὡς : הלכתי. Schleusner liest mit einer Baseler Ag. ἄξω od. ἀνάξω. Vermutlich las S הק(י)נ(ו)תי od. gestaltete frei um in Erinnerung an v. 3 (5).

15 (17). κτήματα : כרמים wie Joel 1, 11. Prov. 31, 16. Der Vorschlag von Drusius u. Mercier, κλήματα zu lesen, ist überflüssig. Die Lesart ist geschützt durch Hier. u. Sha (מַלְאִי). διανοιξαι σύνεσω αὐτῆς : לפתח תקוה. σ. ist hier nicht als „Verstand“ u. s. w. zu fassen, sondern als „Zusammenfluss, Vereinigung“ wie Odys. 10, 515. Clem. Al. Strom. 5, 8, 49. Jambl. ad Nicom. Arnh. 1668. p. 133 vgl. ferner Zach. 9, 12 ἦ = συναγωγή u. מקוה = συναγωγόντι Jer. 50 (27), 7; = συστήματα Gen. 1, 10; = συνεστηκός Ex. 7, 19; = συναγωγή Lev. 11, 36.

16 (18). ἡμέρας² pl : יום sg. Βααλεῖμ : בעלי. Sha : בַּלְעָם. Jenes vielleicht durch die nächstfolgende gleiche Form veranlafst.

23 (25). ἀγαπήσω : רחמתי aramaisirend. Dafür ἐλεήσω τὴν οὐκ ἠλεημένην in III. XII. 22. 26. 36. aa. Hier. Sha (נִסְבָּח).

Cap. III.

1. ἀγαπῶσαν : אָרְבַּח = אָרְבַּח. πέμματα μετὰ σταφίδος (Backwerk mit Rosinen) : אִשֵּׁי עֲנָבִים Traubenkuchen. Sonderbarerweise schlägt Schleusner sowohl in den opusc. z. St. als im thes. 4, 274 vor, στέμματα zu lesen. Seine Gründe sind nicht zu ersehen.

2. γομὸρ κριθῶν καὶ νέβελ οἴνου : חֶמֶד שְׁעִירִים וְלֶחֶם שׁ.

MT wird bestätigt durch die Hex : οὐδὲ μορ σεωροῖμ οὐλέθχ σ. Die Abweichung in S hat zweifellos ihren Grund in der Unkenntnis der Masse ḥomer u. letek, welches letztere nur hier vorkömmt. Dem Pentateuchübersetzer scheint jenes noch bekannt zu sein; er giebt עמר mit γομόρ wieder (weil *γ* hier = *ג*), dagegen חמר mit κόρος. Der Ezechielübers. stimmt mit unserm überein : 'ח = γ. (45, 11. 13. 14.). Es liegt nahe, hieraus einen Schlufs zu ziehen auf die Bildung und vielleicht auch die Zeit, welche jenen Uebers. von diesen beiden trennen.

3. ἐπ' ἐμοὶ : לִי. ἐπὶ σοὶ : אֵלַי. S las auch dort אֵלַי. ἐτέρω ist zu streichen nach II. 49. 51. 62 aa. Compl.; anders Sha.

4. ἰερατείας : אִפֹּד nur hier. 'א ist meist = ἐπωμῖς, bes. im Pentateuch, oder es wird lautlich (ἐφώδ, ἐφούδ) wiedergegeben. δῆλων : תְּרַפִּים = תְּרַמִּים vgl. δ. = 'ת Deut. 33, 8; = תְּרַמִּים 1 Sam. 14, 41. Sonst wird δ. nur noch für אורִים in S. gebraucht. Andererseits vgl. zu Zach. 10, 2 (I. § 20) u. dagegen Hollenberg : Th. L. Z. 1881, 122.

Cap. IV.

2. κέχεται ἐπὶ τῆς γῆς : פִּרְצוּ Doppelüberstz. Die ältere scheint ἐ. τ. γ. zu sein, indem S ברץ = בארץ las, die Nachbesserung κ. ist mit mehr Sprachkenntnis gemacht. vgl. Prov. 3, 10 ἐκβλύζουσιν : יִפְרְצוּ. Auch 4, 10 ist פִּרְץ dem S unverständlich.

3. καὶ συμκρυνθήσεται gehört nach 22. 238 nicht zu S, nach Sha zu Θ; es fehlt in Compl. 130. 233. 311.

4. λαός μου : עַמִּי = עַמִּי. ἀντιλεγόμενος ἱερεὺς : מְרִיבֵי כַח = מְרִיבֵי כַח.

5. Für μετὰ σοῦ lesen μετ' αὐτοῦ : Ald. 22. 23. 36 aa. Sha (Rd.). νυκτὶ ὁμοίωσα : לַיְלָה דְּמִיתִי = לַיְלָה דְּמִיתִי vgl. Jes. 46, 5. Ueberhaupt scheint unserem Uebers. דְּמָה = vernichten unbekannt zu sein vgl. 4, 6. 10, 7. 15 (11, 1).

8. ἀμαρτίας¹ pl. : חטאת sg. ἀδικίας pl. : עונם sg.
 ψυχὰς αὐτῶν pl. : נפשו sg.

10. κατευθύνωσι : יפרצו. Nach Cappel, Schleusner u. A. las S יתרצו, also aramaisirend. Vgl. noch 1 Chr. 13, 2 εὐδοθήη : נפרצה.

11. S kehrt Subj. u. Obj. des MT um, ohne den Sinn zu beeinträchtigen.

12. συμβόλοις : עצי. Mit Schindler, Grabe, Breitinger, Struensee [bei Schleusner] ist als alte S-lesart συμβουλαῖς od. ähnl. zu vermuten (= בעצות), was besonders durch den Einfluß des nachfolgenden ῥάβδοις schon früh in συμβόλοις (rituelle Wahrzeichen) verwandelt wurde. Schon der alte Lateiner las es (in auguriis Sabatier 2, 895). Anders Schleusner (thes. 5, 157). ἐν ῥάβδοις : במקלות = מקלו.

14. ὁ λαὸς ὁ στυγῶν : עם לא יבין vgl. 13, 13 : ὁ υἱὸς σου ὁ φρόνιμος : בן לא חכם. Schon Cappel, C. A. Heumann u. Schleusner schlugen vor, οὐ für ὁ zu lesen. Hier. : populus non intelligens. Compl. : οὐ μὴ. Vgl. auch zu Joel 4, 10 (15) u. Ambak. 1, 13. συνεπλέκετο : ילכט vgl. Prov. 10, 8 ὑποσκελισθήσεται : יל. μετὰ : אַם = עם. πόρνης : זנה = זנה.

15. μὴ ἀγνόει : אל יאשם. S las האשם infolge der vorhergehenden abweichenden Satzgliederung. Ων : און. II (Rd.) III. lesen ἀδικίας. vgl. 5, 8. 10, 5. 8.

17/18. ἤρέτισε Χανααίτους : סר סכאם. Nach Hier. las S provocavit, was auf ἤρέτισε schliesfen läßt. Auf Grund dieser Lesart ist anzunehmen, dafs S מרה las. Dieselbe Verwechslung von ס u. מ ψ 66, 7 u. 68, 7 : παραπικραίνοντες : סוררים. Vgl. ferner ἐρεθίζει = מרה Deut. 21, 20. ἐρεθισμὸς : מרי das. 31, 27. ἐρεθιστῆς : מורה das. 21, 18. Wegen Χαν. = סכאם vgl. Ed. Pococke commentary on Hosea. Oxf. 1685. fol. p. 232.

18. ἐκ φρονήματος αὐτῆς : מנניה. Cappel schlägt die Punctuation מנניה u. die Lesart φράγμα (Gehege = גן) vor

mit der Sonderbedeutung : Götzentempel. Gründlicher und einfacher löst der Vorschlag von Scharfenberg den Knoten, der מְאֹנָם als Vorlage von S faßt, vgl. φρ. = 'ג 5, 5. Zach. 11, 3. Jer. 12, 5. Ez. 7, 24. 24, 21.

19. συστροφή : צרר. vgl. 13, 12 : σ. = צרור. σὺ εἶ : אותה = אתה. Verderbnis συριετ, hervorgerufen durch σ. πν. (Wirbelwind), in : 22. 23. 36. 42 aa. Theodoret, Hier. (sibilabit).

Cap. V.

1. τῆ σκοπιᾶ : למצפה. vgl. סז. = 'מ Jes. 21, 8. 2 Chron. 20, 24. Da das folgende Tabor 'מ deutlich als geographischen Namen kennzeichnet, so erhellt aus dieser Stelle, daß S mit palästin. Landeskunde nur schlecht vertraut sein konnte.

2. οἱ ἀργείοντες τὴν θήραν κατέπηξαν : ושחטו ושחטו העמיקו vgl. 9, 8 κατέπ. = 'הע. Von den vielen z. St. beigebrachten Conjecturen scheint G. L. Bauer (d. kl. Proph. übs. u. erkl. I. 1786. Lpzg. p. 34 vgl. Michaelis, or. Bibl. 5 (1773), 147) der Wahrheit am nächsten zu kommen, der שחטו שחטו als Vorlage faßt, wofür vielleicht besser שחטו שחטו zu lesen ist. παυδεντής : מוסר = מוסר. ὑμῶν : לכם = לכם.

3. ἐξεπόρνευσεν : הזניה = הזנה.

5. ἀσθενεῖν : כשל vgl. zu Naum 2, 6.

7. ἐγεννήθησαν : ילדו = ילדו. ἐρυσίβη : חרש. S las חרש = חרם, aber nicht im Sinne von Sonnenglut, sondern als Krankheit, zunächst lebender Wesen vgl. 'ח = χνίφη Deut. 28, 27.

8. βοννοῦς : גבעות = גבעות, ebenso רמות für רמה. ἠγήσατε : הצצרו = הצצרו. ἐξέστη : חרר = אחרר od. חרר vgl. 'ח = ἐκστῆναι : 11, 11. Gen. 27, 33. Ex. 19, 18. Judd. 8, 12. 1 Sam. 4, 13 u. ö., auch Ez. 21, 14, wo S חרר für חרר las.

9. ἡμέραις pl. : יום sg.

11. καταδυναστεύσε : עשוק = עשק, ebenso רצץ für

רצוי. Zum Ausdrucke vgl. Am. 4, 1; anders Deut. 28, 33. 1 Sam. 12, 3. *μυταλον* : צי. Ich teile die schon von Andern ausgesprochene Vermutung, daß S [א]ש las, vgl. 'ש = μ : Ex. 20, 7. 23, 1. Deut. 5, 11. vgl. ψ 63, 10. auch Osee 12, 1. Andere Auffassung bei Geiger, Urschrift 411.

12. *ὡς ταραχή* : כעש. Zur Lösung der Frage sind drei Wege möglich. Entweder man faßt טע = τ. mit Berufung auf ψ 6, 8. 31, 10. 11, wo טעש = *ταράσσεσθαι* (so Schleusn. thes. 5, 268. 270 ob.). Oder auf MT fufsend verbessert man τ. in *ἀράχνη*, weil טע = *σής* (so Cappel u. Grabe). Aber Spinne ist nicht Motte u. τ. ist textuell gut bezeugt. Oder endlich auf S fufsend ändert man כעש in [כ]כעש = כעם. Für diese einfache Lösung spricht auch, daß *ταρ.* eine Parallele zu *κέντρον* giebt, dagegen nicht *ἀράχνη*. Schleusner's Annahme würde nur dann Wert haben, wenn טעש sprachlich gut beglaubigt und gesichert wäre, was nicht der Fall ist; im Gegenteil, da es an 2 von jenen 3 Stellen mit כעם verbunden erscheint, so konnte S leicht auf *ταρ.* raten. *κέντρον* : רקב. vgl. Amb. 3, 16 : *τρόμος* = 'ר. S las hier (bei Amb.) רקר, dort רקר, beide Male aramaisierend. Vgl. auch zu 13, 14.

13. *ὀδύνη* : מוז zweimal, vgl. Obd. 7 *ἐνεδρα* : מזור. S las hier (bei Osee) ציר vgl. *ὠδίνες* : צרים 1 Sam. 4, 19. Jes. 21, 3, dort eine Bildung von צרה od. צוד vgl. צדיה = *ἐνεδρον* Num. 35, 20. 22. *Ἰαρεῖμ* : ירב nicht auf Grund einer andern Lesart, sondern durch den sehr häufigen Lautwandel von B u. M entstanden. Für *λάσασθαι* haben *ῥύσασθαι* : Ald. 22. 23. 36 aa. Sha (جَمَدِيَّةٌ). Letztere Lesart ist, wenn nicht ursprünglich, mindestens eine sehr alte Dublette vgl. Prov. 13, 17 *ῥύσεται* : מרפא, wo schon Jäger z. St. auf רפה verwies.

15. *ἀφανισθῶσι* : יאשמו. vgl. 10, 2. 14, 1. Joel 1, 18. Prov. 30, 11. In allen diesen Fällen liegt eine Verwechslung mit שמם zu Grunde, vgl. MT u. S : 2, 12. Joel 1, 17. Am. 7, 9. Soph. 3, 6. Zach. 7, 14.

Cap. VI.

1. ὀρθροῦσι πρὸς μὲ : ישחרני vgl. Job 7, 21. 8, 5. ψ 63, 2. Jes. 26, 9.

2. ἀναστησόμεθα (nach II. III) : נקום = יקמו.

3. εἰρήσομεν αὐτὸν : מצאנוהו = מצאנוהו.

5. ἀπεθέρισα : חצתי = חצתי aramaisirend (so schon Drusius). ῥήματι sg. : אמרי pl. Im folgenden ist die Textvorlage von S (משפטי כאור) dem MT vorzuziehen. Sha las *χρίμα σου* (כרי).

6. ἦ : ולא. Nachbesserung καὶ οὐ in Compl. Ald. III. XII. 23. 26. 36aa. Hier. Sha. Clem. hom. 3, 56. Sowohl in der Lesart von S als in der des Targums (מדרכה) muß man ein Zugeständnis an die religiöse Denkweise der Zeit erkennen. Vgl. noch Credner Beiträge 2 (1838), 147.

7. παραβαίνων : עברו = עבר. Wegen κατεφρόνησε = בנו vgl. zu Amb. 1, 5.

8. ταρασσούσα : עקקה. Dafs S עקב kennt, zeigt 12, 4 (3). Die Annahme von Cappel u. A., auch Steiner's, S habe עבר gelesen, läßt sich graphisch nicht leicht rechtfertigen. Vgl. allerdings 8, 1. Wahrscheinlich hat S hier קבע gelesen ('ק aramäisch : e. Schlag auf (an, in) etwas führen), wie er andererseits Mal. 3, 8 קבע u. עקב verwechselte. ἵδωρ : מים = מים.

9. ἡ ἰσχὺς σου = כחכי = כחה. πειρατοῦ : גדורים richtig. (π. nicht von -ός, sondern von -ής) vgl. 7, 1 ληστής = ג'. ἔαρουσαν : חקר = חקאו oder auch חבו.

10. φρικώδη : שעריריה vgl. φρικτά : שערור u. שערורי Jer. 5, 30. 18, 13. 23, 14.

11. ἄρχου : שפ. Nach K. F. Bahrdt (appar. crit. I: Hos. Joel Hab. Hagg. Lips. 1775. p. 44) las S aramaisirend שרא, [besser das Pa שרי].

Cap. VII.

1. ἐν : כ = כ wie v. 12. κακία sg. : רעות pl. ἐκδιδύσκων : פשט = פשט. ληστής gehört nach Sha zu θ,

vielleicht hatte S hier *πειρατής* wie 6, 9. *αὐτοῦ* entspricht wohl dem ו von v. 2.

2. *ὅπως συνάδωσι ὡς ἄδοντες* : כל יאמרו : Doppelübersetzung. Die zweite scheint die ältere zu sein, indem S כְּמִזְמֵרִים las, die erste ist eine Nachbesserung der zweiten ohne Bezugnahme auf die hebr. Vorlage.

3. *κακίας* pl. : רעה sg. *βασιλεῖς* pl. : מלך sg. Nachbesserung -έα in Compl. Ald. XII. 68. 87 Sha; aber Hier. reges.

4. *εἰς πέψιν κατακαίματος ἀπὸ τῆς φλογός* : מאפה מעיר לשבת מבער = יִשְׁבַּח מִבְּעַר. Mit Grabe ist für *κατακ. καταπ.* herzustellen. Vgl. ferner zu *φλόξ* = καῦσις = בער Jes. 4, 4. 40, 16. 44, 15. u. unten v. 6.

5. *ἡμέραι τῶν βασιλέων ὑμῶν* pl. : יום מלכנו sg. *θυμοῦσθαι* : חמה. S fasste 'ח aramaisirend als Verbum.

6. *ἀνεκαύθησαν* : קרבו. Cappel will *חרבו* als Vorlage von S fassen. Mit Rücksicht auf das nachfolgende *ἀνεκ.* = בער dürfte es geraten sein, auch hier בערו einzusetzen. *καρδία* pl. : לב sg. *καταράσσειν* = ארב-. Sha: *קטפ*. Schon Bahrtdt schlug vor, hier *καταραῖσθαι* zu lesen als der Vorlage ארר entsprechend und in der That ist diese Lösung anderen künstlichen Vermittelungen (Schleusn. thes. 3, 252f.) vorzuziehen. Job 3, 5 liegt eine ähnliche Verwechslung vor, indem *καταραθείη* von S in cod. 253 zu *καταραχθείη*, in Compl. Ald. 256 zu *ταραχθείη* wurde. *ὑπνου ἐνεπλήσθη* scheint dem ישן zu entsprechen.

8. *Ἐφραῖμ* : אפרים = אפרים. *λαοῖς αὐτοῦ* : עמים = עמיו. *ἐγκρυφίας* : ענה wie Gen. 18, 6. Ex. 12, 39 vgl. 1 (3) Regg. 17, 12. *ἐν* : כ = כ vgl. v. 1.

12. *θλίψεως αὐτῶν* : לערהם vgl. Obd. 13 *συναγωγὴν αὐτῶν* : רעהו. Beide Male wurden ערה u. רעה mit einander verwechselt. Schon Cappel sah im ganzen das Richtige.

14. *κατετέμνοντο* : יתגוררו. S las *ר* für *ר* vgl. 1 (3) Regg. 18, 28 *κατετ.* = יתגוררו.

14/15. *ἐπαιδευθήσαν* : יסירו = יקררו.

16. *εἰς οὐδὲν* : על לא = על לא (?). *ἐντεταμένον* : רמיה vgl. *ψ* 78, 57 *στρεβλὸν* : 'ר in gleicher Verbindung. Vermutlich las S in beiden Fällen das Part. act. רמיה schiessend, schufsfertig. *ἀπαιδευσία* : ועם. S scheint nur zu raten. Uebrigens zeigt ועם allein an dieser Stelle noch den ursprüngl. Sinn, den es z. B. noch in der altarabischen Dichtung hat vgl. 'Ant. mu'all. 7, wo der Scholiast (bei Arnold) *zá'ima* mit *ṭamí'a* (begehren) erklärt. *φανλισμὸς* : לענ vgl. Jes. 28, 11. 33, 19. auch Job 6, 3.

Cap. VIII.

1. *εἰς κόλπον αὐτῶν ὡς γῆ* : אל חכך שפר. S las nach dieser ältesten Uebertragung : אל חיק[ם] כעפר. Nachbesserungen sind : 1) (nach *αὐτῶν*) *ἐπὶ γάρυγγι αὐτῶν* in 22. 36. 62 aa. 2) (nach *γῆ*) *ἄβατος ὡς σάλπιγξ* : 22. 36. 42 aa. Ald. (letztere *ἀλώπηξ* für *σαλπ.*!).

3. *κατεδίωξαν* : ירדפו = ירדפו od. ירדפו.

4. *ἐβασίλευσαν* u. *ἤρξαν* : המליכו u. השירו. S las die Hif'ilform in aram. Weise intransitiv vgl. Prov. 8, 15 P u. T. Wegen des parallelen *ἤρξαν* kann *ἐβασ.* hier nicht transitiv gefasst werden, wie es sonst oft vorkommt in S : Judd. 9, 6. 1. Sam. 8, 22. 12, 1. 2 Regg. 8, 20. 2 Chr. 21, 8. Jes. 7, 6. *ἐγνώρισάν μοι* : ידעתי frei. *ἀπότριψαι* (oder das anscheinend von *Θ* herrührende *ἀπόρριψον* in 22. 36. 42 aa.; Cappel) : ונח = ונחתי. *ἐπὶ* : מ = ב.

6. *πλανῶν* : שבכים vgl. Jer. 50 (27), 6 : *ἀπεπλάνησαν* : שובכים u. Jes. 47, 10 *πορνεία σου* (oder *ἀσχίνη*) = שובכתך. S las auch an unserer St. שובכ od. שובכ.

7. *καταστροφὴ αὐτῶν* : סיפתה = סופתם aramaisirend vgl. syr. *ܩܒܘܢܐ* Ende, Untergang. *ἐκδέξεται αὐτὰ* : יקצרו = יקבצו vgl. 8, 10. 9, 6. Mich. 2, 12.

9. ἀνέθαλε : פָּרָא = פרה (Cappel) od. פרח vgl. Ez. 17, 24. δῶρα ἠγάπησαν : התנו אהבו = אתננים אהבו.
10. παραδοθήσονται : יתנו = יתנו. κοπάσουσι : יחלו = יחלו vgl. κοπιᾶν = חלה Jes. 33, 24. χρίειν : משח = משח.
11. εἰς ἁμαρτίας : לחטא = לחטאות. και = i (Suffix).
12. τὰ νόμιμα αὐτοῦ : תורתי = תורותיו vgl. Wellhausen, Gesch. Israels 1, 60. θυσιαστήρια τὰ ἠγαπημένα : זבחים (מוזבחות) אהובים = זבחי הבהבי עונותיהם = עונם.
13. ἀδικίας αὐτῶν : עונם = עונותיהם.

Cap. IX.

1. μηδὲ : אַל = אַל. δόματα pl. : אתנן sg. ἄλωνα sg. : גרנות pl.
2. ἔγνω αὐτοῦς : ירעם = ירעם.
3. κατόκησαν : ישבו = ישבו. κατόκησεν : ישב = ישב.
4. ἄρτοι αὐτῶν pl. : לחם sg. u. ψυχαῖς αὐτῶν pl. : לנפשם sg.
5. ἡμέραις pl. : יום sg.
6. Μαχμὰς : מחמר. Hier. : perspicuum est falsos esse LXX similitudine literarum daleth et chaph[?]. Vielmehr las S das Enddaleth, vielleicht zusammen mit dem folgenden Lamed, als ש, zugleich in Erinnerung an das bekannte מכמש, das bei S und in den Apokryphen Μαχμὰς, bei Josephus Μαχμὰ lautet. ὄλεθρος קמוש = מוקש vgl. מוק' oft = σκάνδαλον, = σφάλμα Prov. 29, 26. αὐτὸ = Suff. -ēm gehört zu Θ; es fehlt in Compl. III. XII. 26. 49 aa.
7. κακοθήσεται : ירע = ירע. ἀδικιῶν σου pl. : ענה sg. μανία σου : משטמה wie v. 8, vgl. ψ 39, 6 μανίας ψευδεις = שמי כוב. S las in beiden Fällen aramaisirend eine Bildung von שמה (שמי) „wahnsinnig sein.“ Das σου entspricht dem zweiten מ, das S wie öfters so auch hier wie כ las.
9. ἐφθάρησαν : שחתו = שחתו. βουνοῦ : נבעה vgl. 10, 9. 5, 8.

10. *σταφυλῆν* sg. : ענבים pl. *σοκοπὸν* : בכורה wie Na. 3, 12 (vgl. z. St.). Die dort ausgesprochene Billigung der Vermutung Cappel's nehme ich hier zurück und möchte vielmehr mit Field fragen : „Quidni fici praeoces vulgo *πρόδρομοι* hic et Nah. 3, 12 usu alias inexplorato *σοκοποι* speculatores appellantur?“ *Σῦκον* (für *σζ.*) in Compl. Ald. XII (corr.) 40. 68aa. Hier. Sha. Vgl. noch J. Hollenberg : Th. L. Z. 1882, 122. *πατέρας αὐτῶν* : אבותיהם = יהם. *ἐβδελυγμένοι* : שקוצים = שקוצ'. *ἠγαπημένοι* : אהבים = אהבים. Ursprünglich dürfte mit Rücksicht auf den Zusammenhang die Variante sein : *οἱ ἠγαπ. ὡς οἱ ἐβδελ.* in III (ohne *οἱ*). XII 22. 26. 36aa. Sha.
11. *δόξαι, τόκων, ὠδίνων, συλλήψεων* pl. : sgg. in MT.
12. *σάρξ μου* : בשורי = בשורי.
13. *θήραν* : צור = ציר. Aehnliches Versehen 1 Sam. 24, 3. Prov. 11, 8. *παρέστησαν* : שתולה = שתלו. *τὰ τέκνα αὐτῶν* : בנוח = בניהם. *ἀποκέντησιν* : הרג = הרג od. הרגה.
15. *κακία αὐτῶν* pl. : רעהם und *κακίας* pl. : רע sg.

Cap. X.

1. *εὐκληματοῦσα* : בקק zeugt, wenn nicht blofs geraten, von sicherer Sprachüberlieferung, vgl. arab. *بَقِيَ* I aufkeimen (Pflanze), kinderreich sein (Weib), stark regnen (Himmel), vgl. aber Naum 2, 3 *ἐκτινάσσειν* : בקק. *εὐθηνῶν* : ישוה = ישלה oder שלו, vgl. das hebr. שלו und das targum שליוא ruhig und glücklich u. *εὐθηνεῖν* = שלה Zach. 7, 7. Job 21, 23. *ψ* 73, 12. 122, 6. Ez. 16, 49. *ὑποδόμησε* : הטיבו aramaisierend vgl. syr. *حَمَف* inandersetzen u. s. w.
2. *ἐμέρισαν καρδίας αὐτῶν* : חלק לבב = חלקו ל'. *ἄσαν* : יאשמו vgl. zu 5, 15. *κατασκάψει* : יערף. Vermutlich las S יערה od. יערער, vgl. Jer. 51, 58. *ταλαιπωρήσουσι* : ישדר = ישדר vgl. Na. 3, 7 : *δειλαία* : שדרה.
4. *λαλῶν* : דברו = דבר. *προφάσεις* : אלות. Vermutlich las S aramaisierend עלות oder ähnl. vgl. π. = עלה Dan.

6, 4 f. (5 f.) Θ ; = עלילה ψ 141, 4 u. ܢܕܢ syr. = *aitia* Matth. 19, 3; = ἀφορμή Gal. 5, 13. ἄγροστις : ראש = ראש χ έρσον sg. [Schleusner thes. 5, 521 u. Passow WB⁵ 2, 2450^a schlagen χ έρσον vor] : תלמי wie 12, 11 (12).

5. κατοικοῦντες : שכני = שכני. καθὼς παρεπίκραναν αὐτόν : כמריו = כמרורו. Zu כ vgl. Jes. 61, 11.

6. ἀπήνεγκαν : יובלו = יובילו. ἐν δόματι : במנה = בשנה. ἐν : מ = כ wie 8, 6.

7. ἀπέρριψε : נרמה = רמה. Dasselbe Versehen 11, 1. Obd. 5. Jer. 8, 14. 47 (29), 5.

8. ἐξαρθήσονται : נשמרו. Sha fafste ἐξ. fälschlich als „hinausgehen über“ : ܢܨܚܝܢ . ἀμαρτήματα pl. : חטאת sg.

9. βουνοὶ : נבעה = נבעה.

10. ἀδικίας : עולה = עלוה. Vorlage : 'ע' ע' ו' יסרם. Für παιδεῦσαι ist παιδευσαι zu lesen, vgl. Mich. 1, 11 : κόψασθαι. Zur Form יסרם vgl. ψ 132, 1 ענותו. $\nu\epsilon\iota\chi\omicron\varsigma$: דוש = דין vgl. $\nu\epsilon\iota\chi\omicron\varsigma$ = מרון Prov. 22, 10. 29, 22; = מדנים 10, 12.

11. παρασιωπήσομαι : אחריש = יהרוש. Zur Verbindung vgl. Job 11, 3. 41, 4. MT. ἐνισχύσει : ישדר. S las nicht ישדר, denn die dem Arabischen eigentümliche Bedeutung dieses Stammes („stark, heftig s.“) fehlt zumal dem hebr. Qal ganz, sondern aramaisierend ישדר vgl. syr. u. targum. 'ש = fest, dauerhaft sein, ferner S u. MT, 12, 3. 4. Gen. 32, 28.

12. εἰς καρπὸν ζωῆς : לפי חסד = לפרי חיים. φωτίσατε φῶς : נירו ניר. Anders der Jeremiasübersetzer (4, 3) : νεώσατε νεώματα. γνώσεως : ועת = רעת. Spätere Dublette, nachdem γνώσεως schon als fester Textbestand galt : ὡς ἔτι (od. ἔστι) καιρὸς [= ועת לה] in Ald. 22. 36 (ἔστι). 51 (wie 36). 62 aa. Hier : scientiae quoniam est tempus. γεννήματα : פרי = ויורה, vgl. γ . u. פ' Deut. 26, 10. 28, 4. Jes. 3, 10 auch 32, 12. ὑμῖν : לכם. A und B lesen ἡμῖν.

13. Zu ἵνα τί vgl. d. Plus z. St. παρασιωπήσατε : חרשחם aramaisierend, weil der Zusammenhang auf „Pflügen“

führen mußte, vgl. v. 11; zu Am. 9, 13 u. einen parallelen Fall zu Naum 1, 4. ἐν τοῖς ἁμαρτήμασί σου : בְּדַרְכֶּךָ אֲמַרְתָּ. ist eine anscheinend christliche Aenderung für ἁμαρτίαι, was noch in Compl. Ald. III. XII. 22. 23. 26 aa. Hier. Sha (ܡܫܢܝܢܘܬܐ) erhalten ist. S las ברכבך, vgl. ἄρματα = ר Gen. 50, 9. Ex. 14, 6. Deut. 11, 4 u. ö.; = נבורתך Ez. 27, 20. δυνάμεως σου : נְבוֹרֹתֶיךָ = נבורתך.

14. λαῶ σου sg. : עַמִּיךָ pl. οἰχήσεται : יִשׁוּר = יָשׁוּר (יסור) vgl. Job 15, 30 : ἐκφύγη = יסור; Prov. 14, 27 ἐκκλίνειν = סור. ὡς ἄρχων : כָּשָׁר = כִּישָׁר. ἡμέραις pl. : יום sg. ἡδάμισαν : רָטְשׁוּ = רָטְשׁוּ, vgl. 13, 16 (14, 1). Naum 3, 10.

15. ποιήσω : עָשָׂה = אַעֲשֶׂה. οἶκος τοῦ Ἰσραήλ : בֵּית־אֱלֹהִים, wie Am. 5, 6. Vgl. ferner Baudissin, Studien z. sem. Religionsgesch. 1, 39 unt., u. zur Erklärung J. A. Dathē proph. min. 3. ed. Hal. 1790, p. 209. ἀδικιῶν ὑμῶν pl. : רַעֲחֶכֶם sg.

Cap. XI.

1. ἀπερρίφησαν. ἀπερρίφη : נִדְמָה נִדְמָה vgl. zu 10, 7. τὰ τέκνα αὐτοῦ : לִבְנֵי = לִבְנֵי. Aehnlich das Targum : להון בנין. Vgl. noch Credner, Beiträge 2 (1838), 147 f.

2. καθὼς μετεκάλεσα : קָרָא = בְּקָרָא. ἐκ προσώπου μου αὐτοὶ : מִפְּנֵי הֵם = מִפְּנֵי הֵם.

3. συνεπόδισα : תַּגְּלִיתִי : eine Art privativer Fassung des Verbums vgl. דִּישָׁן u. a. ἀνέλαβον αὐτὸν : קָחַם = לָקַחְתִּיו. βραχίονά μου : זְרֻעֹתַי = זְרֻעֵי.

4. διαφθορᾶ : חֲבָל = חָבַל in aramäischer Bedeutung. ἀγαπήσεώς μου : אַהֲבָתִי = אַהֲבָתִי. ῥαπίζων ἄνθρωπος : כְּמַרְמִי. Nach Scharfenberg las S כְּמַרְמִי vgl. ῥαπίσματα : מַרְמִיִּם Jes. 50, 6. Aber hier wie dort scheint ein gleiches Versehen zu Grunde zu liegen, da מַרְמִי im Hebräischen sowohl wie in den aramäischen Mundarten nur „ausrufen“ bedeutet S las an unserer Stelle כְּמַרְמִי. αὐτῶ : לוֹ = לוֹ.

5. *κατόκησεν* : ישוב = ישב. *Ἐφραῖμ ἐν* : אל ארץ = אפרים [ב]. *οὐκ ἤθελσε* sg. : מאנו pl.

6. 7. *ἐν* vor *ῥομφαία* ist zu streichen nach II. III. Compl. Sha. Weiter lautete die Vorlage von S : ובלה ועמו תלואים] למושבו ואל על יקריו יקרה : בידיו ואכלו ולא ירומתו. Variante *ταμεία* (für *τίμια*) in XII (Rd). 239. Sha (גז, aber Rand : *τίμια*). Cappel stellte die Vorlage im ganzen richtig her.

8. *ὑπερασπιῶ* : אמגן wie Prov. 4, 9, dagegen Gen. 14, 20 *παρέδωκε*. Gegen jene Ableitung des Verbs von מגן wird nichts einzuwenden sein. *ἐν τῷ αὐτῷ* : יחר vgl. 1, 11.

9. *ἐγκαταλίπω* : אשוב. S las nicht אעוב (so Schleusner, thes. 2, 228), sondern אשאיר, vgl. Joel 2, 14 *ὑπολείπεται* = השאיר.

10. *πορεύσομαι* : ילכו = אלך. *τέχνα ὑδάτων* : בנים מים = בני מים. Cappel faßt die τ. ὑδ. vielleicht richtig als „Graeci olim ad J. Chr. convertendi. Nam de gentium vocatione isthic agitur. Graecia autem solet in scr. designari appellatione insularum maris.“

11. *ἀποκαταστήσω* : הושבתי = הושבותי vgl. 12, 9 (10).

12 [2, 1]. Vorlage der zweiten Vershälfte : עת[ה] ידעם אל ועם קדוש נאמר [לאל] עת : עת vgl. zu Ang. 1, 2.

Cap. XII.

1 (2). *πονηρὸν πνεῦμα* : רעה ר' = רעה רוח. *μάταια* : יוכל = ישו vgl. Job 15, 31 *κενὰ* = ישו. *ἐνεπορεύετο* : יוכיל = יוכיל.

3 (4). *ἐνίσχυσε* : שרה u. ישר [v. 4 (5)] vgl. zu 10, 11. Vorlage der zweiten Vershälfte : בכו ויתחנו לי [בבית און] ימצאוני ושם ידבר עמהם.

5 (6. 7). *ἔσται* : יהיה = יהוה. *ἔγγιζε* : קרב = קרב nach Cappel; Schleusner widerspricht (thes. 2, 223).

8 (9). ἀναψυχὴν : און vielleicht in Erinnerung an das syr. ܡܘܢܝ Station als Ziel der Reisebeschwerden : Ioann. 14, 2 = μονή., vgl. auch Osee 9, 4. Vorlage der zweiten Vershälfte : א' חטא כל יגיעו לאימץאו לו בעונים א' חטא.

10 (11). ὁράσεις pl. : חוון sg. χερσὶ pl. : יד sg. ὁμοιόθην : א' דמיה = א' דמיה wie Jes. 14, 14.

11 (12). Vorlage von S : א' אין אף הוא היו כגלעד שרים וכהים. Nachbesserung ἐν Γαλατοῖς in Compl. (Γαλαγάλ). XII (corr). 22. 36 aa. Hier. Sha (Ⲙⲗⲏ). — χελῶναι : גלים. Nach Hier. ist χ. soviel wie θινες wegen des ähnlichen Aussehens. Bochart (hieroz. 2, 521 ed. Rosenm.) ist unentschieden, ob χ. in κολῶναι zu ändern ist oder ob S hier aramaisierend übersetzte, vgl. Ⲙⲗ = Schildkröte (P. Smith, thes. c. 716), auch Sifrâ Levit. 11, 10, vgl. : Geiger, jüd. Zs. 1, 60.

12 (13). Vor dem zweiten γυναικὶ ist ἐν zu ergänzen nach II. III. Sha.

14 (15). αἷμα αὐτοῦ sg. : דמיו pl.

Cap. XIII.

1. κατὰ τὸν λόγον : כ' דבר = כ' דבר. δικαιώματα : רתה. Hier : pro horrore, qui hebr. dicitur rathath . . . nescio quid volentes δ. id est justificationes LXX transtulerunt. Obschon es nicht eben schwierig ist, das dem δ. recht eigentlich entsprechende חקה hier einzusetzen, liegt graphisch die Annahme doch näher, S habe das dem Jüdisch-Aramäischen wohlbekanntes רת im Plur. gelesen. Zu belegen ist allerdings nur der Plur. masc. : דתין Cant. midr. rabbâ. 20 b. καὶ ἔθετο αὐτὰ : וישים = וישים.

2. νῦν fehlt in II u. III. κατ' εἰκόνα = כחבונם. ἔργα pl. : מעשה sg. συντετελεσμένα : כלו (כלו). S las das Pu'al von כלו mit Anschluß ans Qrē. θύσατε : וכהי = וכהי. ἐκλελοιπασί : ישקון vgl. zu 2, 5 (7).

3. ἀπὸ δακρύων : מארבה. Wie schon längst bemerkt wurde, ist δ. verderbt aus ἀκρίδων = ארבה. ἀκρ. ist er-

halten in Compl. 62. 86aa., Theodoret. Hier : „LXX et sicut vapor de locustis sive de lacrymis, quia in plerisque codd. ἀαρ., in aliis δααρ. positum reperimus.“ Letzte Nachbesserung ἐκ καπνοδόχης in III. XII. 22. 23 (ἀπὸ κ.). 26. 36. 40 (wie 23). aa. Cyrill.

5. ἐποίμαινόν σε : ידעתיך = רעיתיהך. νομάς pl. : מרעיה sg.

6. αἱ καρδίαὶ αὐτῶν pl. : לבם sg.

8. καταράγονται αὐτοῦς : אֲכָלִים = אֲכָלוּם. σάιμνοι : כלביא. Nach Cappel las S (כלבֿי) δρυμοῦ wurde hinzugefügt, weil σκ. allein zu unbestimmt war. Dagegen spricht aber, daß σκ. nur das junge Thier bezeichnet. Schleusner (thes. 5, 66) meint, S habe das Kaph übersehen und 'ל mit σκ. übersetzt wie Gen. 49. 9. Num. 23, 24. Joel 1, 6. Ezech. 19, 2. Aber, ganz abgesehen von den Schwierigkeiten, das Kaph ausfallen zu lassen, soll an allen diesen Stellen σκ. keineswegs sinngemäß 'ל wiedergeben, sondern weil die griech. Sprache zu arm war, um dem Reichtum der semitischen Thiernamen es gleich zu thun, mußte S wohl oder übel neben dem schon verbrauchten λέων σκ. anwenden. Besonders die letzte Stelle ist bezeichnend für die griechische Dürftigkeit : hier ist λέων 1) = אריה, 2) = כפיר, σάιμνος 1) = לביא, 2) = גור. S las an unserer Stelle einfach כפירים vgl. σκ. = כ' Am. 3, 4. ψ 17, 12. 104, 21.

9. Die Vorlage von S lautete : שְׁחַתָּךְ יִשְׂרָאֵל מִי יְעוֹדֵךְ [יְעוֹדֵךְ]. οὗτος : אפו = יָהּ.

10. κρινάτω σε : ושפטיך = ישפטיך. ἄρχοντα sg. : שרים pl.

12. συστροφήν : צרור vgl. zu 4, 19. σ. ist als Object zu ἔσχον zu ziehen. Nominativ in Ald. 22. 36aa. Hier. Sha (שָׁחַן).

13. ὁ φρόνιμος : לא חכם, vgl. zu 4, 14. οὐ statt ο in XII (corr.). Sha (שָׁחַן). συντριβήν : משבר lediglich etymologisirend vgl. מ' = ὠδίνες 2 Regg. 19, 3. Jes. 37, 3.

14. Vielleicht las S das μ von $\alpha\mu\alpha\rho\omicron\varsigma$ als $\iota = \kappa\alpha\iota$. η $\delta\iota\kappa\eta$ σου : רב־רִיבָה. Schon Michaelis (supplementa 388) schlug vor, ריב־הָהָה als Vorlage zu fassen. $\kappa\acute{\epsilon}\nu\tau\rho\omicron\nu$: קטב vgl. Deut. 32, 24 ק' = $\acute{o}\pi\iota\sigma\theta\acute{o}\tau\omicron\nu\omicron\varsigma$ eine Art Krampf, ψ 91, 6 = $\acute{\sigma}\acute{\upsilon}\mu\pi\tau\omega\mu\alpha$ Krankheitsanfall.

15. $\delta\iota\alpha\sigma\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota$: יפריא. Auch Schleusner zieht die einfache Aenderung $\iota\phi\rho\iota\delta$ den künstlicheren $\iota\beta\rho\iota\lambda$ u. aa. vor (thes. 2, 125), vgl. $\delta\iota\alpha\sigma\tau.$ = $\eta\phi\rho\iota\delta$ u. $\nu\phi\rho\delta$: Gen. 25, 23. 30, 40. Ruth. 1, 17. 2 Regg. 2, 11. Prov. 18, 18 S u. Θ . $\acute{\epsilon}\pi\acute{\alpha}\xi\epsilon\iota$: יבוא = יביא, und demzufolge יהוה als Subj. : $\kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$. $\acute{\epsilon}\pi'$ $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$: עלה = עליו. $\acute{\alpha}\nu\alpha\zeta\eta\rho\alpha\nu\epsilon\iota$: יבוש = יוכיש. $\phi\lambda\acute{\epsilon}\beta\alpha\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ pl. : מקורו sg. Zu $\phi\lambda.$ = מ' vgl. Prov. 18, 4. Zach. 13, 1 (A.). $\acute{\epsilon}\xi\epsilon\rho\eta\mu\acute{o}\sigma\epsilon\iota$: יחרכ = יחריב aramaisierend vgl. zu Naum 1, 4. $\pi\eta\gamma\acute{\alpha}\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ pl. : מעינו sg. $\kappa\alpha\tau\alpha\zeta\eta\rho\alpha\nu\epsilon\iota$: ישסה. Annehmbar ist der Vorschlag von C. F. Bahrdt (apparatus 113 f.), $\kappa\alpha\tau\alpha\zeta\alpha\nu\epsilon\iota$ zu lesen, das dem $\iota\sigma\sigma\eta$ gut entspricht, während jene Lesart nur zu leicht durch $\acute{\alpha}\nu\alpha\zeta\eta\rho$. hervorgerufen werden konnte. $\sigma\kappa\epsilon\acute{\upsilon}\eta$ pl. : כלי sg.

Cap. XIV.

16 (14, 1). $\acute{\alpha}\phi\alpha\nu\sigma\theta\acute{\eta}\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$: האשם vgl. zu 5, 15. Für $\eta\theta\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu\eta\sigma\alpha\nu$: כשלה will v. Tischendorf (prolegg. XVII, p. XLVI) mit III. $\eta\theta\sigma\theta\acute{\epsilon}\nu\eta\sigma\alpha\varsigma$ lesen. So auch Sha אשם .

2 (3). $\acute{o}\pi\omega\varsigma$ $\mu\eta$ $\lambda\acute{\alpha}\beta\eta\tau\epsilon$: בל־תשא = בל־תשאו. $\lambda\acute{\alpha}\beta\eta\tau\epsilon$: קח = קחו od. חקו. $\kappa\alpha\rho\pi\acute{o}\nu$: פרי = פרי, vgl. Jon. 1, 9 u. Frankl, Vorstudien 215, der noch mehrere ähnliche Fälle aufführt.

3 (4). $\xi\rho\gamma\omicron\iota\varsigma$ pl. : מעשה sg. $\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\eta\acute{\sigma}\epsilon\iota$: ירחם = ירחם.

4 (5). $\kappa\alpha\tau\omicron\iota\kappa\iota\alpha\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\omega\acute{\nu}$: משובחם = מושבחהם.

6 (7). $\kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\kappa\alpha\rho\pi\omicron\varsigma$: הורו = הרה.

7 (8). $\kappa\alpha\iota$ $\kappa\alpha\theta\iota\omicron\upsilon\nu\tau\alpha\iota$: ישבו = יושבו. $\zeta\acute{\eta}\sigma\omicron\nu\tau\alpha\iota$: יחיו = יחיו. Ursprünglicher und vermutlich einer Vorlage יחיו entsprechend ist die aramaisierende Dublette : $\kappa\alpha\iota$ $\mu\epsilon\text{-}\theta\upsilon\sigma\theta\acute{\eta}\sigma\omicron\nu\tau\alpha\iota$, wofür Sha אשם mit Obelos hat = $\sigma\tau\eta\rho\iota\text{-}$

χθήσονται ohne Obelos in Compl. (στηρισθ.) Ald. XII (corr.). 22. 23. 36 aa. Theodoret. ἐξανθήσει sg. : יפרחו pl. אֲטֹפֹ : י = יִל.

8 (9). ἐταπείνωσα αὐτὸν : עניתי = עניתי. κατασχίσω αὐτὸν ich will ihn bezwingen, überwältigen : נשחט = נשחט.

9 (10). ἀσθενήσουσι : יכשלו vgl. 5, 5 und zu Naum 2, 6.

A m o s.

Das Plus und Minus des Alexandriners.

a) *Plus* : 1, 3 Anf. καὶ u. τὰς ἐν γαστρὶ ἐχοίσας τῶν ἐν aus v. 13. 1, 11 ἐπὶ γῆς. 2, 2 καὶ vor μετὰ. 2, 4 υἱῶν u. ἃ' ἐποίησαν; letzteres fehlt in Ald. 68, 87. aa. Hier. 2, 7 καὶ ἐκονδύλιζον sie ohrfeigten : herausgenommen aus יפישו mit Anpassung an κεφαλὰς, vgl. noch Soph. 2, 18 κονδυλισμοὺς : נגפו; τὴν αὐτήν 2, 8 αὐτῶν zu ἰμάτια. 2, 16 οὐ μὴ εὐρήσει nach dem Texte Tischendorf's. οὐ μὴ ist im Vatican. von zweiter Hand gestrichen. Im Alex. fehlt : ὁ κραταιὸς οὐ μὴ. Endlich haben : καὶ εἶρεθῆ ἡ καρδία αὐτοῦ Ald. XII (Rd.). 68. 87 aa. Hier. Sha : שׁל שׁלשׁלשׁ. Zunächst ist wahrscheinlich, dafs das εἶρεν, ohnehin schon schlecht zu καρδίαν passend, von S nicht geradezu erfunden ist. Vielmehr scheint es blofse Dublette zu κραταιὸς zu sein, indem S das bekannte נצח zu lesen glaubte (dasselbe Versehen auch Zach. 12, 5). Welche Uebersetzung alsdann aber ursprünglicher ist, χρ. od. εὐρ., ist nicht schwer zu entscheiden. Letzteres muß ursprünglich sein; denn hätte χρ. den Vorrang, so konnte es keinem spätern Corrector einfallen, es mit dem weit weniger passenden und ausdrucksvollen εὐρ. zu vertauschen. Als ursprünglichste und einfachste Uebersetzung ist demnach die letztgenannte, auch von Sha. vertretene, anzusehen = ל' נצח; der weitere Schritt, εὐρ. ins Activ zu verwan-

deln und die Verneinung hinzuzufügen, gehört dem Abschreiber an, der keine Rücksicht mehr auf die Vorlage nahm. 3, 1 καὶ. 3, 4 αὐτοῦ zu δορυμοῦ u. τι a. E. 3, 8 καὶ zweimal. 3, 11 σου zu γῆ und ἐρημωθήσεται. Hier. : LXX dixerunt : T. et per circuitum terra tua. Videbaturque pendere sententia; addidit ergo de suo „deserta erit.“ Καὶ nach T. in Sha. 3, 15 συγγεῶ καὶ. Vielleicht nur Dublette zu πατάξω (Var. συντριψω), indem S המתי oder המתו las, vgl. συνεχύθησαν : יהמם 1 Sam. 7, 10; ferner ετεροι. 4, 1 ἡμῖν. 4, 2 ὑποκατοιμένους ἐμβαλοῦσι vgl. z. St. 4, 4 καὶ vor εἰς. 4, 8 καὶ nach δίο. 4, 13 ἐγὼ, schwerlich auf anderer Vorlage beruhend; καὶ vor ὀμίχλην. 5, 1 κυρίου. 5, 6 αὐτὸν. 5, 16 καὶ nach κοπετόν. 5, 19 αὐτοῦ zu הביתי. 5, 21 θυσίας, das aber in Compl. Ald. Justin, Tertullian, Cyr. Al., Hieron. Theodoret fehlt. 6, 2 zweites ἐκεῖθεν und πασῶν. 6, 5 καὶ vor οὐχ. 6, 7 ἐξ Ἐφραῖμ. 6, 8 ὅτι u. πᾶσαν. 6, 10 αὐτῶν zu ὀστᾶ. 7, 3 καὶ τοῦτο. 7, 4 κυρίου. 8, 4 εἰς τὸ πρῶν. 8, 6 καὶ vor πτωχοὺς, nach III. u. Sha zu streichen. 9, 12 πάντα, zu streichen nach II. III. Sha. 9, 15 ὁ παντοκράτωρ (ὁ nach II u. III).

b) Minus : 1, 3 כה. 1, 11 Suff. von רחמי. 2, 3 שר. 3, 5 פח. 3, 11 ו vor סביב. 3, 15 Anf. ו. 4, 2 אדני od. יהוה. 4, 9 ו vor כרמיכם. 4, 10 Suff. מחניכם und ו vor באפכם. 6, 5 להם. 6, 8 יהוה od. אדני (vgl. 4, 2) und נאם יהוה א' צבאות. Ergänzung λέγει κύριος ὁ θ. τῶν δυναμέων in Ald. 22. 36 (λέγων). 42. 51 (wie 36) u. aa. Hier., am Rande von Sha mit Aster. 6, 14 אלהי, nach Sha dagegen נאם י' א' צ' λέγει κ. τῶν δ. fehlt in III. XII. 26. 49 aa.; neueste Nachbesserung φησὶ κ. ὁ θ. τῶν στρατιῶν in Ald. 22. 36. 51 aa. 7, 4 zweimal יהוה. 7, 6 יהוה. 7, 15 καὶ nach βᾶδ., zu streichen nach Vat. u. Sha. 8, 11 יהוה. 9, 1 Suff. von בצעם. 9, 12 תא und infolge dessen Wandlung des Subjectverhältnisses. 9, 13 משך. 9, 15 Suff. v. ארמתי u. אלהיך. 9, 3 Anf. ו. καὶ in 22. 36 aa. gehört nach Sha zu אג.

Die Varianten und ihre Lösung.

Cap. I.

1. ἐγένοντο pl. : היה sg. ἐν Ἀκκαρεῖμ : בנקדים. Auch 2 Regg. 3, 4 kennt S נקד nicht und giebt es nur lautlich wieder : *Νωκήδ*. Andererseits ist es höchst zweifelhaft, daß S das Nun übersehen hat und da das Anfangs-ν bei einem unverstandenen Worte sehr leicht neben dem ν von ἐν schwinden konnte, so ist als echte S-lesart ἐν *Νακκαρεῖμ* anzusetzen [auch Drusius, in ed. gr. proph. Am. conjectanea zu 1, 1 (an in proph. Am. lectt. p. 149) wollte ἐν *Νακαδεῖμ* lesen]. Ἱερουσαλήμ : ישראל = ירשלים vgl. Soph. 3, 14.

3. Für αὐτὸν lesen αὐτήν : 22. 36. 51 aa. Sha (מנו). v. 9 wird αὐτὸν von der Hex. als zu θ gehörig bezeichnet; sowohl hier wie dort wird also αὐτήν echte S-lesart sein. ἐπιρίζον : רושם in freier Anlehnung an *πρίοσι*. Oder las S שורם? vgl. 1 Chr. 20, 3 διέπρισε : וישר.

4. Ἄδερ : הרר = הרר. Vgl. Baudissin Studien 1, 325.

5. μοχλοῖς pl. : בריח sg. κατακόψω : חומף vgl. 1, 8 ἐξαρθήσεται : ח. Beide Fälle sind vereinzelt; ח war sonst überall wohlbekannt. Vermutlich las S in beiden Fällen aramaisierend eine Form von מכף. Gegen Schleusner's Annahme (thes. 2, 385. 3, 216), S habe ח mit רמה verwechselt, spricht schon der Umstand, daß ר = ausrotten unserem Uebersetzer völlig unbekannt ist vgl. zu Osee 4, 5. ἀνδρῶν Χαρρῶν : בית = חרן = ב. Wegen ב = ἄνδρες vgl. zu Osee 1, 7. ἐπίκλητος : קירא = קריא vgl. Num. 1, 16. 16, 2.

6. Σαλωμὸν : שלמה = שלמה wie v. 9.

7. τὰ τείχη pl. : חומה sg. vgl. v. 14.

11. μητέρα : רחמי. Nachbesserung μήτραν in Compl. III. XII. 22. 26. 36 aa. Hier. Sha (פגמל). ἤρπασεν : ירף spricht gegen J. Olshausen, der (Psalmen 397)

יִמְר herstellen will. *φρίκην αὐτοῦ* : אפּו. Sha : אַפּוּן Unruhe, Aufregung. *εἰς νῆκος* : נצח. Sha fälschlich אַפּוּן.

12. *τειχέων αὐτῆς* : בצרה vgl. Zach. 9, 12 : ὄχυρώματα : בצרון.

14. *τείχη* pl. : חומה sg. wie v. 7. Vorlage des Ver sendes : אַפּוּן בְּיַמֵּי סוּפָה, vgl. *συσσεισμός* = סערה Naum 1, 3. Jer. 23, 19. *σειεῖν* : קער Amb. 3, 14. *πορεύονται οἱ βασιλεῖς αὐτῆς* pl. : הַלֵּךְ מַלְכֵם sg.

15. *οἱ ἱερεῖς αὐτῶν* : הוּא, vgl. Jer. 48, 7. 49, 3.

Cap. II.

2. *πόλεων αὐτῆς* : הַקְרִיּוֹת = קריוותיה. *ἀδυναμία* : שאון. Mit Recht vertheidigt Schleusner (thes. 1, 63) die Uebertragung gegen Rosenmüller u. A.

4. *ἐξηκολούθησαν* : נסע im Sha; dieser las also wohl ἐγ- oder ἐπικολλᾶν.

7. *τὰ πατοῦντα* (nämlich die *ὑποδήματα*) : הַשְּׂאפִים vgl. 8, 4 *οἱ ἐκτρίβοντες* : הַשׁ. S las הַשְּׂפִים vgl. Job 9, 17 *με ἐκτρίψῃ* = יְשׁוּפְנִי, ψ 139, 11 *καταπατήσῃ με* : יְשׁוּפְנִי. *κεφαλὰς* pl. : ראשׁ sg.

8. *δεσμεύοντες* : חֲבָלִים = חֲבָלִים.

9. *κέδρον* u. *δρῶς* sgg. : אַרְוִים u. אַלּוֹנוֹים pl. *ἐξήρανα* : אַשְׁמִיד. Da zu Anfang *ἐξήρα* = הַשְּׁמִרָה steht, andererseits der Zusammenhang die griech. Abschreiber leicht auf *ἐξήρανα* leiten konnte, so ist als echte Lesart *ἐξήρα* anzunehmen, das sich in Compl. 22. 51. 62aa. Sha (אִנְסַב) erhalten hat.

11. *ἔλαβον* : אַקִים = אַקח. *ἀγιασμὸν* : נְזוּרִים = נְזוּר vgl. v. 12.

13. *ἐγὼ κυλίω* : אַנְכִי מַעִיק und *κυλίεται* : חַעִיק. Eine andere Lesart liegt schwerlich zu Grunde; *κλ.* ist hier = umwälz., umstürz., vgl. Anthol. 7, 490 *κ. ἐλπίδας*.

15. *διασωθῆ* : יְמַלֵּט = יְמַלֵּט, vgl. v. 14 u. 15 Ende.

16. *ἐν δυναστείαις* : בְּנְבוּרִים = בְּנְבוּרוֹת vgl. Naum 2, 4.

Cap. III.

1. οἶκος : בני vgl. zu Osee 1, 7.
 3. γνωρίσωσιν ἑαυτοὺς : נודעו = נודעו.
 5. ἴξεντοῦ : מוקש = מוקיש od. מִיִּקֶשׁ. σχασθήσεται ἐπὶ : יעלה מן, vgl. Poll. 7, 114: τὸ ἰστάμενόν τε καὶ σχαζόμενον πατάλιον (Pflock in der Falle).
 7. παιδείαν [αἴτου] : סודו. S las eine Bildung von יסר. Dasselbe Versehen : Amb. 1, 12 vgl. z. St.; αὐτοῦ ist zu ergänzen nach Ald. III. XII. 22. 26. 36aa. Hier. Sha (שׂוּ).

9. χάρις u. χάρας : ארמנות wie v. 10. 11. 6, 8. Mich. 5, 4 (5); anders 1, 10. 12. 2, 5. Mehrere wollen ארמות lesen wie ψ 49, 12, wo S das Auffallende der Form empfunden zu haben scheint, indem er es mit γαιῶν wieder giebt. Näher dürfte die Annahme liegen, dafs S ארצות las. Ἀσσυρίοις : אשׁור = אשׁור. ὄρος sg. : הרי pl.

10. ἔγνω sg. : ידעו pl. ἐναντίον αὐτῆς : נִכְחָה = נִכְחָה.

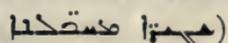
11. Τύρος : צור = צור.

12. φυλῆς : מִטָּה = מִטָּה. ἱερεῖς : ערש. Das der Vorlage entsprechende κλίνη (lucianeische Lesart?) haben XII (Rd). 23. Sha (مطه من مطه); dafür κλίνει : Ald. 22. 36. 51 aa. Schon Hier. hat den Knoten gelöst : Et puto LXX ipsum verbum posuisse hebraicum [ערש], quod quidam non intelligentes pro 'ע posuerunt ἱερεῖς sacerdotes. Ebenso nach ihm Drusius, Grabe u. A. Grabe versetzte ἱερεῖς in den Text vgl. Tischendorf, prolegg. XLIII unt. ü. Cappel cr. sacra² 2, 680, auch Schleusner, opuscula 425.

15. συγγεῶ καὶ πατάξω : הכיתי. συγγ. ist freier Zusatz, hauptsächlich, um die Verbindung mit ἐπὶ erträglicher zu machen. Sha nur ס. προστεθήσονται : ספו = אֶפְסוּ.

Cap. IV.

2. ἀγίων αὐτῶν : קדוּשׁוֹ = קדוּשׁוֹ. λέβητας : סירות vgl. λ. = 'ס Zach. 14, 20 u. ö. τοὺς μεθ' ὑμῶν : אחריתכן

wie 8, 10. ὑποκαιόμενος ἐμβαλοῖσιν ἔμπυροι λοιμοὶ : רוגה (?). ὑποκ. ἐμβ. fehlt in Compl. III. XII. 26. 40 aa. Hier.; ἔμπ. λ. fehlt in 91. 95 aa. Sha (Rd : ). Während sich ὑποκ. als sinngemäßer Zusatz zu λ. und ἐμβ. als ein durch den Zusammenhang gefordertes Verbum leicht erklären, läßt sich ἔμπ. λ. nur als ein der Unwissenheit oder Verlegenheit des Uebersetzers entsprungener Ersatz für רוגה begreifen. Zu letzterem vgl. Frankel, Vorstudien 201 u. J. Levy WB. üb. d. Talm. u. Midr. unt. בִּי דִּינִי I, 214 b u. 376 a.

3. καὶ ἐξενεχθήσεσθε γυμναὶ : וּפְרוּעוֹת = וּפְרוּעוֹת וּפְרוּעוֹת vgl. ἀκάλυπτος = פְּרוּע Lev. 13, 45. ἀποκαλύψει = פָּרַע Num. 5, 18. Weitere Vorlage von S : וְהִשְׁלַכְתֶּנָּה וְהָרַמְן וְהָרַמְן וְהָרַמְן. Für Πομιὰν lesen Πεμιὰν : III. XII (Rd : Ερμιωνά). 26. 46 aa. Hier. — Αρμιανὰ : Ald. 36. 51. 62. 86 aa. Das Hof^{al} befürworten auch Hitzig u. Steiner.

5. Vorlage : וּקְרָאוּ מִחוּץ חוּרָה וּקְרָאוּ נ' הַש' כ' כ' אַהֲבוּ וְגו'.

7. Statt τρυγητοῦ lesen θερισμοῦ : Ald. XII (Rd). 22. 36. 42 aa. Sha (). Aber Hier. (LXX vindemia) und Cyr. Al. lesen τρυγ., vgl. auch 9, 13 τρ. = קוצר.

8. συναθροισθήσονται : נָעוּ = נועדו vgl. Num. 16, 11.

9. ἐπληθύνετε : הרביתם = הרביתם.

10. ἰππων σου : סוסיכם = סוסיך. ἐν πύρῳ : בְּאֵשׁ = בְּאֵשׁ.

12. τοῦ ἐπικαλεῖσθαι : לְקַרְאָה = לְקַרְאָה.

13. στερεῶν βροντῆν : יוֹצֵר הַרִים = יוצר הרעם (נצב, מציב) הרעם, vgl. zu Naum 2, 8 u. ἐστερέωσι : נצב Threni 2, 4. Im Aramäischen tritt bei נצב (יצב) der Begriff des „fest, dauernd hinstellen“ mehr hervor als im Hebr. χρυστὸν αὐτοῦ : מְשִׁיחוּ = מה שיחו.

Cap. V.

2. γῆς αὐτοῦ : אֲדַמְתָּהּ = אֲדַמְתָּהּ.

3. ὑπολειφθήσονται zweimal : תְּשָׁאֵר = תְּשָׁאֵר.

5. τὸ φρέαρ τοῦ ὄρκου : באר שבע, anders 8, 14. vgl. Gen. 26, 33 φρ. ὄρκου, aber 21, 31 φρ. ὄρκισμοῦ.

6. ἀναλάμψη : יצח = יצח aramaisirend vgl. Jes. 4, 2 MT u. S. οἶκω Ἰσραήλ : בית אל wie Osee 10, 15.

7. Vorlage : הפעל למעלה מ' וצ' לא' הניח.

8. Vorlage von 8a : עשה כל ומסב וה' לב' צלל vgl. *σκιαι* = צללים Cant. 2, 17. 4, 6. Jer. 6, 4; = צלמית irrtümlich Job 16, 16 LXX (24, 16 Σ; ψ 43, 20 Ἀλ.); dagegen *εἰκὼν* = צלם ψ 39, 7. 73, 20. Sha corrigirt : *ἑκαστὸν εἰκὼν* = *σκιὰν θανάτου* in Ald. XII (Rd.). 22. 36 aa. Hier.

9. S las : המפליג שד על-עז ושד על-מ' יביא. Für das zweite שד שבר einzusetzen, ist unnötig.

10. S las כשערים wie v. 12 u. 15 und דָּבָר.

11. κατεκονδύλιζον : בושסכם = בושסהם. *πτωχοῖς* pl. : דל sg. *δῶρα* pl. : משאח sg. *παρ' αὐτῶν* : ממנו = מהם.

12. ἀλλάγματα pl. : כָּפָר sg. *πύλαις* pl. : שער sg.

13. *πονηρῶν* : רעים = רעה. Correctur *πονηρὸς* bei Compl. Ald. III. XII. 22. 23. 36 aa. Hier. Sha (صبا).

15. S las שנאנו u. אהבנו.

17. *ὁδοῖς* : כרמים. Schleusner meint (thes. 4, 45 f.) : sensum expresserunt, quasi sit hoc l. de viis publicis in genere sermo. Vielmehr las S דרכים.

19. *χειρας* pl. : יד sg.

22. *σωτηρίου ἐπιφανείας ὑμῶν* : שְׁלֹם מְרִיאֵיכֶם = מְרִיאֵיכֶם 'ש'. Weder *σωτηρίου* noch — *ου* (in Compl. Ald. III. 26. 36. aa. Sha [שְׁלֹמָן]) können ursprünglich sein, sondern nur *σωτήριον* = 'ש'. vgl. Lev. 3, 1. 3 u. ö. Jud. 20, 26 (III.), auch Gen. 41, 16 (שלום). Zu *ἐπιφ.* : מ' vgl. zu Soph. 2, 11. 3, 1.

25. *θυσίας* pl. : מנחה sg.

26. Vorlage von S : ונשאחם את-סכת מלך ואת-כוכב für *σζ.* = 'ס' vgl. 9, 11. Jon. 4, 5. Für כיון las S ריפן.

Cap. VI.

ἐξουθενούσι: השאננים. S las nach D athe (proph. min. 1790. 3 ed. Hal. p. 210) aramaisirend השטים vgl. P : . Graphisch ist es nahe gelegt, mit Zuhülfenahme einer geringen begrifflichen Wandlung die Vorlage השנאים anzunehmen. Auch Zach. 1, 15 war שאננים dem Uebersetzer unbekannt. ἀπετρύγησαν: נקפו = נקפו vgl. Jes. 24, 13 καλαμῆσται: נקף, auch Pē'ā 8, 3 ויתן ניקוף Schüttel-, Nachleseoliven und Imrulqais mu'all. 4 u. schol. Gegen die Annahme von Drusius, Grabe und Schleusner, ἀπετρίπησαν sei die echte Lesart, spricht nicht nur das Fehlen dieses Verbuns in der griechischen Sprache, sondern vor allem auch der Mangel jedes handschriftlichen Beweises.

2. πάντες: כלנה = כל[ים]. Nachbesserung εἰς Χαλάνην: Ald. (Καλ.) 22. 36. (beide Χαλάνν.) 42 aa. Hier. τὰς κρατίστας: הטובות = הטובות. vgl. hierzu Geiger, Urschrift u. s. w. 96 f.

3. οἱ ἐρχόμενοι: המנדים. Mit III. XII. 26. Sha (Rd) ist εὐχόμενοι zu lesen = המנדרים. So auch Drusius. οἱ ἐγγίζοντες καὶ ἐφαπτόμενοι: הגישון Dublette, vgl. ἐγγίσση: הגיש 9, 10. Dafs der andere Uebersetzer הנעון las (Schleusner thes. 2, 584) wie 9, 5 ἐφαπτόμενος: נגע, ist möglich, aber nicht notwendig.

4. κατασπαταλῶντες: סרחים = סרחים aramaisirend.

5. οἱ ἐπικρατοῦντες: הפךטים. Mit Compl. Ald. II. III. 22. 36 u. 15 anderen, Hier. (qui concrepatis), Justin, Tertull. (complaudentes), Cyr. Al., Sha (فصم ← فصم) ist ἐπικρατοῦντες zu lesen, vgl. ἐπικρατ. τὰ κύμβαλα Alciphron 1, 12. Umgekehrtes Versehen: Jer. 5, 31. Nach Cappel (vgl. Eichhorn Repert. 6, 247) lautete die Vorlage von S weiter: (שור =) כדור ח'ל' בלא סור mit der mangelhaften Begründung: דור significat manere etc. Für דור las S דם von דום und für שיר eine Form vor שור syr. u. targ. :

springen, davonlaufen, vgl. noch Jos. 10, 12 f. : $\sigma\eta\tau\omega =$
 רום u. $\xi\sigma\tau\eta = \text{ידם}$.

6. $\delta\iota\ddot{u}\lambda\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu\ \omicron\iota\nu\omicron\nu$: במורקי יין. S las מוקק vgl.
 ψ 12, 7 *Äx.* Jes. 25, 6 Θ . und Cappel cr. s.² 3, 192.

7. S las : מראש גדולים. Man könnte ferner versucht
 sein, für $\acute{\iota}\pi\omicron\nu\omicron\nu$: סרוחים auch סוסים einzusetzen, aber
 mehrere Umstände führen darauf, daß die Lösung in dem
 Momente liegt, welches schon Schleusner andeutete
 (thes. 3, 116), ohne es zu verfolgen : $\acute{\iota}\pi\omicron$. in universum
 hominem lascivientem notat vgl. Aelian n. a. 4, 11, auch
 Arist. h. a. 6, 18. So decken sich die beiden Texte vor-
 züglich (vgl. zu 6, 4), nahegelegt war das Bild auch durch
 4, 1; endlich erklärt sich so auch der Zusatz $\xi\acute{\sigma}\ \acute{E}\phi\omicron$. als
 Erläuterung des Bildes, zu welchem man noch Jer. 5, 8,
 MT. u. S und Cant. 1, 9 vergleiche.

9—10. $\kappa\alpha\iota\ \acute{\upsilon}\pi\omicron\lambda\epsilon\iota\phi\theta$. $\omicron\iota\ \kappa\alpha\tau\acute{\alpha}\lambda\omicron\iota\omicron\pi\omicron\iota$ stand nach Sha
 nicht in der Hexapla, fehlt auch noch jetzt in Ald. 68.
 87aa. Hier. Es ist demnach freier Zusatz von späterer
 Hand. $\omicron\iota\ \omicron\iota\kappa\epsilon\iota\omicron\iota\ \acute{\alpha}\nu\tau\omega\acute{\nu}$ pl. : דודו sg. vgl. $\omicron\iota\kappa$. = ד
 1 Sam. 10, 14—16. 14, 50. $\kappa\alpha\iota\ \pi\alpha\omicron\omicron\beta\iota\omega\acute{\nu}\tau\alpha\iota$ (Sha נכצס) :
 ומסרפו. Am wahrscheinlichsten bleibt es, daß S ויפצרו od.
 ויפצרו las vgl. Gen. 33, 12 (11) $\xi\beta\iota\acute{\alpha}\sigma\alpha\tau\omicron = \text{ויפצר}$ wie
 Judd. 19, 7; Gen. 19, 3 : $\kappa\alpha\tau\epsilon\beta\iota\acute{\alpha}\sigma\alpha\tau\omicron = \text{ויפצר}$; 19, 9
 $\pi\alpha\omicron\omicron\beta\iota\acute{\alpha}\zeta\omicron\nu\tau\omicron$: ויפצרו wie 2 Regg. 2, 17. 5, 16; 2 Regg.
 5, 23 (III) : $\xi\beta\iota\acute{\alpha}\sigma\alpha\tau\omicron$: ויפרץ wie 2 Sam. 13, 25. 27;
 1 Sam. 28, 23 $\pi\alpha\omicron\omicron\beta\iota\acute{\alpha}\zeta\omicron\nu\tau\omicron$: ויפצרו.

11. $\theta\lambda\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha\sigma\iota$ — $\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\sigma\iota$: רסיסים—בקעים : Nachbildung
 des Wortspiels. $\pi\acute{\epsilon}\tau\omicron\alpha\iota\varsigma$ pl. : סלע sg.

12. $\pi\alpha\omicron\omicron\sigma\iota\omega\pi\eta\sigma\omicron\nu\tau\alpha\iota$ pl. : יחרוש sg. $\theta\upsilon\mu\omicron\varsigma$: ראש
 wie Deut. 32, 33. Job 20, 16.

14. Nach Sha gehört $\acute{\lambda}\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\ \acute{\chi}\acute{\omicron}\rho\omicron$. $\acute{\omicron}\ \theta$. $\tau\omega\acute{\nu}\ \delta\upsilon\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\omega\nu$
 nicht zu S. $\tau\omicron\upsilon\ \mu\eta\ \acute{\epsilon}\iota\varsigma\epsilon\lambda\theta\epsilon\iota\nu$: מלכוא : falsche Auffassung.
 $\delta\upsilon\sigma\mu\omega\acute{\nu}$: ערכה vgl. Jes. 15, 7.

Cap. VII.

1. S las יַצַר für יִצַר (so auch P u. T : בירייה), אחר für אחר und גוי für גוי. ἀκριδων : נבי wie Naum 3, 17. βροῦχος : לקש = ילק vgl. Joel 1, 4. 2, 25. Naum 3, 15. ἐρχομένη ἐσθινή : בת' ע' הל' : frei, vgl. Jon. 4, 7.

2. ἀναστήσει : יקום = יקים wie v. 5.

3. μετανόησον : נחם = נחם wie v. 6.

7. ἀνήρ ἐστηκώς lesen Ald. III. XII (Rd). 22. 23.

26 aa. Hier. Sha (ⲉⲃⲁⲛⲓⲛⲁ).

9. τοῦ γέλωτος : ישחק = שחק vgl. aber v. 16.

16. ὀχλαγωγίη : הטיף. Sha : ⲉⲃⲁⲛⲓⲛⲁ das Mich. 6, 3 = παρηνώγησα; vielleicht las Sha letzteres auch hier. Dafs unser Uebersetzer das echte הטיף kennt, zeigen 9, 13. Mich. 2, 6. 11. Aus P und T (beide ⲉⲃⲁⲛⲓⲛⲁ) wird wahrscheinlich, dafs S hier auch ⲉⲃⲁⲛⲓⲛⲁ las. Ἰακώβ : ישחק vgl. v. 9.

Cap. VIII.

1. ἰξευτοῦ : קיץ zweimal. Schleusner (thes. 3, 113) fafst als Vorlage קניץ was aber nicht Vogelfänger bedeutet und im Hebr. auch nur schlecht bezeugt ist. Näher liegt es, an יקש (Bauer יקוש) zu denken vgl. ל = מוקש 3, 5; יקוש Prov. 6, 5 Σv.; Jer. 5, 26 Ἀξ. u. Σv.

3. φατνώματα : שירות. Es ist schwer zu sagen, woran S dachte, besonders weil der Umfang des Begriffes φ. nur schlecht begrenzt ist, vgl. zu Soph. 2, 14. Gegen שפונים spricht Am. 9, 1; am nächsten dürfte שפונים (שפונים) liegen vgl. Ang. 1, 4 κοιλόσταθμος = ס' u. 1 Regg. 6, 15 ἐκοιλοστάθμησε : הספן vgl. v. 9 (13). Ueber κοιλοστ. s. zu Ang. 1, 4, womit zu verbinden Suidas : φ = σανιδώματα, στέγη διάγλυφα. ὁ πεπτωκὼς : פנר vgl. zu Na. 3, 3. ἐπιρρίψω : השליך = השליך.

6. Für πάντα lesen II u. III ταπεινὸν. παντός : כל = בר. γεννήματος : שבר = שבר, denn בר ist unserem Uebers. ἐκλεκτός 5, 11; Var. ἀπό πάσης πράσεως in Ald.

XII (Rd) 22. 36. 40aa. Hier. Sha (יְחִיִּי). Wegen ihres Verhältnisses zu MT. dürfte letztere Lesart ursprünglicher sein, indem S מָכַר las, vgl. Gen. 42, 1 ff.

8. *συντέλεια*: כָּלָה = כָּלָה. *καταβήσεται*: וְנִרְשָׁה וְנִשְׁקָה: vgl. 9, 5. P hat 2 Verben wie MT. Das echthebr. נִרְשָׁה ist S bekannt vgl. Jon. 2, 5 u. ö. Schon Cappel urteilte: vox נִרְשָׁה insulta videtur alieno loco ideoque expungenda. Wir haben eine Glosse vor uns, die teils durch die Seltenheit des Ausdrucks שָׁקַע, teils vielleicht durch das in einer alten Hs. fehlende 'Ain veranlaßt wurde, vgl. noch מִנְרֵשׁ s. zurückzieh. Nöldeke, neusyr. Gramm. 36.

9. *δύσεται* u. *συσκοτάσει*: הַחֲשַׁכְתִּי u. הַבֵּאתִי wohl nicht auf anderer Lesart beruhend.

10. *θήσομαι αὐτὸν*: שָׁמַתִּי = שָׁמַתִּי, ebenso אַחֲרֵיהֶוּ, vgl. zum letzteren zu 4, 2.

11. *λόγον* sg.: רַבְרִי pl.

12. *ὕδατα ἀπὸ τῆς θαλάσσης*: מִים Dublette, jenes ältere, dieses jüngere Uebersetzung, die in II u. III fehlt.

13. *ἐκλείψουσι*: הַחֲעִלְפָנָה vgl. Jon. 4, 8.

14. *ὁ θεός σου*: דָּרַךְ vgl. Mich. 4, 5. Ohne Zweifel hat hier S die echte alte Lesart, wie MT. bei Mich. *Βηρσαβεὲ*: בְּאֵר שׁ vgl. zu 5, 5.

Cap. IX.

1. *ἰλαστήριον*: כַּפֶּתֶר = כַּפֶּתֶר vgl. zu Soph. 2, 14.

3. *βάθη* pl.: קִרְקַע sg.

4. *ὀφθαλμούς μου* pl.: עֵינַי sg.

5. Zum Versende vgl. zu 8, 8.

6. *ἀνάβασιν αὐτοῦ* sg.: מַעְלוֹתוֹ pl. *ἐπαγγελίαν αὐτοῦ*: אַנְדָּתוֹ = aramaisirend אַנְדָּתוֹ vgl. *ἀπαγγέλλειν* = הִגִּיד Job 21, 31. Jes. 44, 7. Darnach auch P: אַנְבָּסָה. Andere künstliche Lösungen bei Schleusner (thes. 2, 419). Bekannt ist אַנְדָּה dem Exodus- (12, 22 *δέσμη*) und Jesaias-übersetzer (58, 6 *στραγγαλιαί*) vgl. 2 Sam. 2, 25: *συνάντησις* = 'א.

7. *Καππαδοκίας* : כפתור wie P und V : nur laut-ähneld, nicht auf anderer Lesart beruhend vgl. v. 1. βόθρου : קיר = בור. P : 𐤀. Schleusner (thes. 1, 574) : derivarunt a קור fodere. Aber ein hebr. ק' ist mit Sicherheit nicht zu ermitteln (vgl. aber 2 Regg. 19, 24). מקור ist falsche Schreibung für מקר, das mit dem arab. maqarrun (Tiefe, Boden) zusammenzustellen ist. Das arab. qâra (qauvara), mit dem das Hebr. allein zusammenzubringen wäre, heisst nicht „graben“, sondern „rund abschneiden.“

9. σύντριμμα : שבר = צרור, vgl. zu Osee 4, 19, 13, 12 und συντρ. = 'ש Lev. 21, 19, 24, 20. ψ 60, 4. Jes. 15, 5 u. ö. ; = שברון Jer. 17, 18.

12. ἐξζητήσωσι : ירשו = ידרשו. ἀνθρώπων : אדם = אדם.

13. ἀμητός u. τρυγητός für die Particc. von MT : הורש u. קוצר. S las הריש u. קציר, aber jenes in falschem Sinne vgl. 6, 12. Osee 10, 11, 13, wo ebenfalls 'ח „pflügen“ ihm unbekannt ist. Nach der Lesart ἀλοητός (für ἀμ.) in Compl. Ald. III. XII (corr.). 22. 23. 26 aa. Hier. Sha (יָבֹא) könnte man zu der Annahme versucht sein, daß S הריש las. περκάσει : דרר. Schleusner (thes. 4, 325) : legerunt דרר certe arab. daraka [besser adraka] inter alia notat : ad maturitatem pervenit fructus. Vgl. Gesenius, Gesch. d. h. S. u. S. 78 nach Faber zu Harmar's Beobachtungen 1, 92. Aber während adraka gerade die volle Reife anzeigt, deutet π. auf den Anfang derselben, auf die ersten Spuren des Reifens. Auch ist diese Sonderbedeutung des arab. Stammes dem Hebr. völlig fremd, das 'ד nur (Jud. 20, 43 kommt dagegen nicht in Betracht) im Sinne von „auftreten“, nicht von „anlangen, erreichen“ entfaltet hat. Man darf gerade mit Rücksicht auf das gewählte π. vermuten, daß S בבר las, vgl. ב' = πρωτοβολειν Ez. 47, 12. Daß unser Uebersetzer דרר kennt, zeigt Mich. 6, 15. γλυκασμός : עסים wie Joel 3, 18 (23). σύμφυτοι ἔσονται :

החמוגנה vgl. *ἑσαλεύθησαν* : החמוגו Naum 1, 5; andererseits *σύμφ.* = בצור Zach. 11, 2, auch über בצרה zu Am. 1, 12. Zeigt jene Stelle, daß S hier schwerlich unseren Text las, so macht diese wahrscheinlich, daß *σ. ἔ.* (*σ.* = dichtverwachsen zum Zweck der Abwehr) hier einem החמוגנה entspricht, vgl. מןן = *ὑπερασπίζειν* Osee 11, 8.

(Schluß im nächsten Heft.)

Nachtrag zu : Der Versöhnungstag in der Bibel u. s. w. s. S. 184.

Von S. Adler.

Ich glaube, daß mit dieser Annahme ein historisches Räthsel gelöst sein mag. Die Mischnah, Ende des Tr. Taanith, tradirt im Namen des R. Schimon b. Gamliel, daß einst kein fröhlicheres Fest in Israel gewesen sei, als der 15. Tag des Monats Ab und der Versöhnungstag, denn an diesen gingen die Jungfrauen hinaus auf die Weinberge und tanzten u. s. w. Dieser Bericht beruht sicher auf uralter Ueberlieferung und ist in seinem historischen Charakter unanfechtbar. Aber wie ist er zu begreifen? wie ist solch fröhliches Gebaren in Uebereinstimmung zu bringen mit dem Charakter eines heiligen Buftages, wie das Buch Lev. den Versöhnungstag will? Nach obiger Auseinandersetzung dürfte die tradirte Sitte aus der Zeit herkommen, in welcher der Versöhnungstag bloß ein Sühnetag für den Altar, eine Wiederweihung des Heiligthums war. Diese alljährliche Wiederweihung mag eben den Anlaß zu froher, festlicher Stimmung gegeben und so eine Art israelitischer Kirchweih daraus sich gestaltet haben.

Briefliche Bemerkungen von Consul Dr. J. G. Wetzstein.

Mitgetheilt von D. E. Riehm.

I. Aus einem Brief vom 27. October 1881.

Meine Excurse über יהודה הַיְרֵדָן und סלע in Delitzsch's dritter Auflage des Commentars zu Jesaja 1879 bedürfen einer Berichtigung, welche ich s. Z. Delitzsch selber mitgetheilt habe, aber leider zu spät, als dafs sie in das Buch noch aufzunehmen gewesen wäre. Sie besteht in Folgendem: 1) Josua 19, 34 stehen die Worte יהודה הַיְרֵדָן im Annexionsverhältnisse wie נחלה מצרים Num. 34, 5, d. h. הַיְרֵדָן ist *he locale*, also: „gegen die Niederung (das Gôr) des Jordan hin.“ Damit fällt von den zwei angenommenen Nominibus יהוד (V. 45) und יהודה das letztere (die Femininalform) *weg*, und bleibt nur יהוד übrig; die Annahme einer Apposition ist folglich irrig und die Anmerkung 1 auf S. 695 zu streichen, denn die Massoreten haben die Form יהודה nicht als den Stammnamen Juda angesehen. 2) Die auf S. 696 gegebene Bedeutung von סלע ist *zu eng*; es mufs dagegen heifsen: סלע ist a) der Spalt (*ὀρχημα*), b) das Abgespaltene (*ἀπόρρηγμα*) — wie ich dasselbe in Delitzsch's „Hohenliede“ auch für פלח statuirt habe. — Der Context der Stellen mufs ergeben, ob das Wort die erste oder zweite Bedeutung hat. Der סלע-קבר Jes. 32, 2 kann nur ein abgesonderter, wenn auch hausgrofser Felsblock sein, also ein *ἀπόρρηγμα*, ebenso der סלע צחוק Ez. 26, 4, denn die Tyrusinsel ist wirklich ein abgesonderter nackter Fels. Auch 1 Sam. 23, 26 wird es

stehende Felspartie sein, also ein ἀπόρροηγμα. Ich bin gegen (gegen meine dortige Erklärung) eine abgesonderte freineigt, den letztgenannten עֶלְע für die sagenreiche Medära (مَدْرَا) in der Wüste Paran zu halten. Dieser gewaltige, vollkommen frei in der Wüstenebene stehende Kegel hat an seinem Fusse einen Umfang von mehr als einer Stunde. Ich habe von ihm im Excurse zu Delitzsch's Genesis gesprochen. Es ist nicht ohne Wahrscheinlichkeit, daß die Sage auch bei der עֶלְע des Moses (Num. 20, 8) an die Medara dachte.

In Ihrem Handwörterbuch des biblischen Alterthums S. 1287 bezweifeln Sie gewiß mit vollem Rechte, daß in Num. 34, 11 von der Stadt Ribla am Orontes die Rede ist. Auch ich glaube das nicht, einmal weil die Orontes-Quelle, die dann in לְעֵין stecken müßte, über 5 Stunden nicht *westlich*, sondern fast südlich von Ribla abliegt und zweitens weil der Name Ribla hier den *Artikel* haben würde, den er sonst nirgends hat. Sollte nicht die Vocalisation falsch und das Wort הַרְבֵּלָה mit הַרְבֵּי locale (*das man hier erwartet*) zu lesen sein? „und die Grenze zieht sich von Šefâm herunter nach Harbel.“ Dieses Harbel (nach der F. בְּרַמֶּל) verhielte sich zum heutigen Harmel (هَرْمَل) wie هَرَبٌ zu هَرَمٌ, Abana zu Amana (der Fluß von Damask), wie בְּשָׁן (Batanaea) zum aramäischen מְהַנִּין und Ba'lbekk zu Ma'lbekk, d. h. die heutige Namensform wäre eine spätere Erweichung zur Erleichterung der Aussprache. Diese ehemals bedeutende Ortschaft steht ganz nahe bei der Orontesquelle, und die Pyramide von Harmel (قماموع هَرْمَل), ein uraltes, höchst merkwürdiges Bauwerk, steht (bei Unterstellung dieser Identität) genau da, wo die Grenze von Osten her an die Quelle stößt. Uebrigens — ganz abgesehen von

dieser Hypothese, die ja weiter nichts als ein Fragezeichen ist — glaube ich, daß *ḥarmel* der ursprüngliche Eigenname des Sattels zwischen dem Ġurd und 'Aḳḳâr ist, d. h. der Name jenes felsigen, wüsten, unfruchtbaren, über 5 Stunden breiten Rückens, welcher halbwegs zwischen Ba'lbekk und Ribla plateauartig quer über das Bikâc-Thal läuft, die *Wasserscheide* zwischen N und S bildet, und auf welchem die Quellen des Orontes und Leontes liegen. Die gleichnamige Ortschaft *קרית הרמל* würde ursprünglich weiter nichts als „die Ortschaft auf dem Harmel-Plateau“ sein, und *קמיע הרמל* die Pyramide auf dem Harmel. (Der *kâmû'* war wohl im bibl. Alterthum die Grenzmarke zwischen Damask und Phönicien.)

Steckt in *לעון* die Orontesquelle, so würde *שפם*, von wo die Grenze nach jener Quelle *herabläuft* (*ירד*) auf dem Ġurd liegen oder auch der Ġurd selber sein; *الجرد* ist nämlich der heutige Name der Alpen zwischen Ba'lbekk und Hasia, des höchsten Theils des Antilibanos vom Hermon abgesehen; *el-ğurd* bedeutet das kahle Gebirg, weil es wegen seiner Kälte völlig baumlos, theilweise selbst vegetationslos ist. Das Wort *שפם*, welches, da eine *שפם* unmöglich ist, auf *שפה* zurückgeht*), kann Beides bedeuten, entweder das *Hochgebirg* oder das *kahle Gebirg*. Das ZW. *šefâ* bed. 1) *über Etwas emporragen*, und das Nomen *شفا* ist die Spitze, der Gipfel des Bergs, dann alles Emporstehende (*شفا الحليب* ist in Damask *die Sahne* als das Obere der

*) Das Mim ist wie in *Genâm*, dem Namen der alten Königstadt der Sabäer, die bekannte sabäische Mimation, die auch vielen biblischen Orts- und Personennamen als Ueberrest einer früheren Form der Sprache anhaftet.

Milch = وَجْهَ الْحَلِيبِ). Ein Šlêbi (die Sl. sind ein uraltes Nomadenvolk der syr. Wüste) liebt eine Bäuerin und, da sie nicht aus ihrem Dorfe will, beschreibt er ihr die Vorzüge des Wüstenlebens; in V. 6 heist es: هُوَ لَيْبُهُ مَا تَشْفِينِ «من عالي القُور، تَرْمِينِ شَوْفِكَ مَعَ مَسَاهِلِ وَطَاهَا، willst du denn nicht herniederschauen von den hohen Hügeln, werfen deinen Blick auf die Flächen der Wüstenebene?» Das ZW. شفا ist *stehen auf der Höhe* und herabspähen. Dann heist es in Vers 8: الْبَدَوُ يَقْرُونَ الْخَطَاطِيرَ بِقُدُورٍ، لِمَنْسِفًا مِثْلَ الْأَشْفَى: «بِنَاهَا» die Beduinen bewirthen ihre Gäste mit (aus) grossen Kesseln — für (in) Schüsseln, deren Aufbau Bergen gleicht.“ Das W. أَشْفَى ist der Plur. v. شفا, Berg. Dergl. Belege liessen sich in Masse geben. Auch der Kāmûs verzeichnet sífâ mit einem Plur. aśfîâ' in der Bed. Berg, ohne dafs es in das Freytag'sche Lexicon übergegangen wäre.

2) bedeutet das ZW. شفا das Obere *wegnehmen*; شِفَايَةَ (= شِفَاة = שִׁפּוֹת) ist in der Gûta und in den Dörfern des Merglands das *Reifsig*, was mit dem مَشْفَاة, dem „Streureifser“ der Voigtländer (weil dort die شِفَايَةَ als Streu in den Ställen benutzt wird) von den Bäumen abgerissen wird, damit diese hoch und schlank wachsen. Bei den Nomaden Gólâns ist es das Laub und die belaubten Zweige, welche sie im weidenlosen Spätsommer abreissen, um ihre Herden damit zu füttern; das P. شَفَى bed. die Bäume ihres Laubes und ihrer Zweige berauben.

Das bibl. שִׁפּוֹת sind *nicht Käse*, sondern der Abraum der Milch, die Sahne; auch der andere in Syrien dafür ge-

bräuchliche Name قَشْطَة (vom ZW. قَشَطَ das Obere wegnehmen = كَشَطَ) besagt dies. Nicht Käse bringt wenigstens heutzutage der Bauer und Nomade zum Geschenk, sondern in cylinderförmigen Holzgefäßen *Sahne*, der Nomade vom Schafe, der Bauer von der Kuh (شَظْوَةٌ كَرَّةٌ; das hebr. Wort ist Singular); die letztere ist die vorzüglichere, denn die Schafsahne ist übermächtig fett. Damit sie in dem heißen Lande nicht sauer wird — denn nur *süß* wird sie in den Holzcyclindern auf den Markt, oder als Geschenk gebracht — kocht man sie vorher ab. Diese Sahne, welche sehr dick ist, wird heutigentags so genossen, daß man sie aus dem Cylinder in Schüsselchen gießt, stark mit Zucker bestreut und mit Holzlöffeln ißt. Es gehört dort diese Speise zu den angenehmsten Genüssen und begehrtesten Leckereien. Die der Nomaden läßt sich nur drei Monate lang im Frühjahr, wenn die Schafe säugen, haben; im Sommer und Herbst geben sie keine Milch; die Rindersahne der Bauern dagegen bekommt man das ganze Jahr, wenn auch vom Mai bis December spärlicher. Der Turkmanenstamm in Gôlân nennt sie Kaimak (كَيْمَق), ein Name, den auch die Araber verstehen, besonders die Damascener, unter denen viele Türken (die Garnison) sind. Der gewöhnlichste Name in Syrien ist kışta, doch hört man auch rağwa رَغْوَةٌ, „Gischt, Schaum“, neben زَقْرٌ وَجَهَ الحليبِ شِفَا الحليبِ, „Milchblume.“ Die Holzcyclinder sind keine Fäßchen mit Dauben (die es in dem heißen Lande nicht geben kann), sondern haben die Construction unserer Schachteln und heißen auch, wie diese, nämlich 'olba (عَلْبَة); verfertigt werden sie von einem besondern Gewerke, den 'olabiyye 'olabiyya. Ihre Höhe ist circa 30 Centimeter und ihre innere

Weite etwa 12 oder 13. Die dünnen Holzblätter, aus denen man sie macht, sind Weide, Weifspappel oder Wallnufsbaum; sie erhalten durch Erhitzung die Cylinderform, werden mit Holznägeln genietet und sind kaum $\frac{2}{3}$ Cm. dick. Am obern und untern Rande ist der Dauerhaftigkeit wegen reifenartig ein Holzstreifen um die 'olba gelegt und sie hat einen hölzernen Boden, wie unsere Schachtel. Der Deckel fehlt, weshalb sie beim Transport durch Pflanzenblätter gegen Staub geschützt werden. Getragen werden sie mittelst daran befestigter Stricke oder Riemen, wie unsere Wassereimer, oft je zwei an einer Hand.

Ueber Senîr, den amoräischen Namen des Hermon, wollte ich Ihnen mittheilen, dafs, da eine semitische Wurzel שׁנר nicht möglich ist, ich das Wort (es mag mit שׁ oder wie im Hohenlied mit שׁ geschrieben sein) für eine Sáf'el-form von ניר und ניר־ halte. Lichtberg nannte man den Berg, weil sein beschneiter Gipfel Tagereisen weit, besonders von der Morgensonne beschienen, wie eine *Lichtwolke* erscheint.

II. Aus einem Brief vom 6. April 1883.

Hoffmann's Erklärung von Am. 2, 13 (Zeitschr. f. d. alttest. Wissensch. 1883) habe ich nicht plausibel gefunden. Ich übersetze: „Ich werde es unter Euch zum Stocken bringen, wie das Dreschrad (Jes. 28, 27. 28) stockt (d. h. sich nicht mehr umdreht), das sich mit Halmen verstopft hat.“ הָעֵיק ist ein innerliches Transitiv wie הָפַר Eccl. 12, 5; עָמִיר ist überhaupt demessum, nicht speciell die Garbe. Die Redensart פָּחַתִּי הָעֵיק ist der *richtige Gegensatz* von צַעַרִּי הָחַתִּי Ps. 18, 37. Jemandes Füfse nicht von der Stelle lassen ist ihm die Rettung unmöglich machen, ihn verderben. Dieses echt semitische Bild kann

ich aus meiner Sammlung von Beduinengesängen auf das Beste illustriren. Das ZW. עֹקַי hat die noch jetzt in Syr. und Pal. allgemein und *ausschließlich* gebräuchliche Bed. zurückhalten, hemmen (حبس), verhindern, verzögern. Ich sage zum Boten لا تَتَعَوَّقْ verzögere dich nicht! halte dich nicht auf! Er antwortet بلا عَاقَةَ جَايَ ich komme ohne Verzug. Warum so spät? عَوَقْتَنِي عَوَائِفْ Hindernisse hielten mich zurück; عَوَّقَ عَوَّقَ 'ôk! 'ôk! ruft der Beduine bei einer schlimmen Nachricht; wörtlich „Hemmung, Hemmung!“ d. h. alle Hoffnung verloren! Es ist aus! O welch' ein Unglück! Die beiden im Korân (in der Sûrat Nûh) neben einander genannten, nach Bagâwi's Koran-kommentar ursprünglich sabäischen Götzen يَعْوُقُ und يَعْوُثُ waren Gegensätze: Zurückhalter und Helfer (wohl urspr. Regen-Verweigerer und Regen-Spender).

Die Sterne.

Berichtigung.

Aus Versehen des Unterzeichneten sind S. 107 f. einige sinnverkehrende Fehler stehen geblieben, die man so verbessern wolle:

S. 107 Z. 10 lies „'Ayūš* Plejaden“ statt „Hyaden mit Aldebaran“. S. 108 Z. 16 lies „Streuerinnen = Hyaden“ statt „Plejaden.“ Z. 18 „Plejaden“ statt „Hyaden.“ Z. 4 von unten lies: „Auf die Pleias deute ich 'Ayūš weil“ u. s. w. Die Meinung des Verf. ist also, daß כִּימָה der Sirius, כְּסִיל der Orion, מִזְרָח die Hyaden mit Aldebaran, עֵשׂ die Pleias sind, welche, wie M. A. Stern bemerkt hat, in dieser Reihenfolge (Hi. 38, 31) auch am Himmel fast in grader Linie folgen. — S. 93 Z. 3 von unten lies

خطا statt سبأ. S. 121 Mitte könnte سبأ من الحزب auch mit סבב zusammenhängen.

Georg Hoffmann.

Ueber den Jahve-Namen.

I.

Ueber die Aussprache des Tetragrammaton.

Vier Briefe von Franz Dietrich an Franz Delitzsch, mitgetheilt von letzterem.

In den Jahren 1859—60 erschien mein Psalmencommentar in erster Bearbeitung, zu welchem auch Prof. Franz Dietrich in Marburg aus der Fülle seiner Belesenheit in der syrischen Literatur einen auf den gottesdienstlichen Gebrauch des Psalters in der syrischen Kirche bezüglichen Beitrag beigesteuert hatte. Ich hatte mich da für die Aussprache Jahawāh entschieden, aber, wie mir Prof. Dietrich in den hier folgenden Briefen nachwies, durch unhaltbare sprachliche Gründe und durch irrig Deutung der alten griechischen Transscriptionen verleitet. Als ich durch die Trauerbotschaft von dem am 27. Januar 1883 erfolgten Tode meines gelehrten Freundes schmerzlich überrascht ward, beschloß ich sofort, diese vier Briefe zu veröffentlichen, welche mich zwar, den mehrfachen Irrthums Ueberwiesenen, in kein sehr günstiges Licht stellen, aber dem Heimgegangenen zu um so größerer Ehre gereichen. Denn es ist hoch anzuschlagen, daß was er in den Jahren 1861 und 1866 geschrieben noch heute nach zwei Jahrzehnten nicht veraltet ist und als ein fördernder wissenschaftlicher Beitrag zur Feststellung der Aussprache des vierbuchstäbigen Gottesnamens und zu richtiger Würdigung des in diesem Betreff Ueberlieferten gelten darf. Einen Zuwachs hat die Geschichte des Ueberlieferten durch Nestle's Mittheilungen eines syrischen Scholions von Jakob von Edessa (Jahrg. XXXII der Zeitschrift der Deutschen morgenländischen-Gesellschaft) gewonnen. Aber das auf schmählichem Irrthum beruhende IIIII durchschauend bleibt der gelehrte syrische Bischof in der schier unbegreiflichen Täuschung befangen, daß der Gottesname יהוה (*Ih ih*) laute.

Von dem nicht zur Sache gehörigen persönlichen Inhalt der Briefe habe ich wenigstens Einiges stehen lassen, was geeignet ist, den Gelehrten auch als Menschen den Lesern näher zu bringen.

1. *Brief I vom 2. Jan. 1861.*

Verehrtester Herr College! Sie haben mir durch das Geschenk des zweiten Theils Ihres Psalmencommentars, in dessen Strom von gelehrten Zugaben auch ein Tropfen von meiner Gestaltung fließen sollte, eine große innige Freude gemacht*). . . . Eins nur erlauben Sie mir zu bemerken, daß mich die Vertheidigung der sonderbaren feminalen Aussprache Jahavâ auch jetzt nicht überzeugt hat, und daß ich Sie bitten möchte, in der gewiß bald zu erwartenden zweiten Auflage Ihres schönen Commentars diese Unzierde desselben aufzugeben, die doch auch am Ende etwas recht Unwesentliches betrifft. Gestatten Sie mir darüber eine kurze Beweisführung.

Es ist sonnenklar, daß das griechische *Iao* kein Zeugniß ist für יהוה sondern für יהו, weil erstlich daneben *Iaov* steht, was nicht יהוה, sondern nur יהו als jahu wiedergeben kann; dann zweitens, weil wenn *o* die dunkle Aussprache eines â sein sollte, die Hauptsache: das w der vollen Form nicht ausgedrückt wäre, was der griechische Mund sonst durch *β* ausdrückt, auch die kürzeste Form des Namens *Io* heißen müßte, wofür wir immer *Ia* finden (syrisch *ܐܐ*), und drittens, weil von *Iao* untrennbar ist das Jaho des Hieronymus, worin sich eine Aussprache kund giebt, die offenbar das w aufgegeben hat, denn in lateinischer Schrift hätte sich ohne Umstände das angenommene Jahava oder Jahavo ebenso ausdrücken lassen, wie auch Jahave oder Jahve, wenn es ihm seine Rabbinen vorgesagt hätten; sie sprachen ihm also יהו durch Jaho aus, das heißt eben die verkürzte Form in der Gestalt יהו, die das Wort sonst nur im ersten Theil der Zusammen-

*) Der von Fr. Dietrich gespendete Beitrag zu meinem Psalmencommentar 1859—60 ist der Excurs über „die liturgische Eintheilung des Psalters bei den Syrern“ in Bd. II, S. 475 f.

setzungen hat, worin das erste a nur wegen des fort-rückenden Tones wie z. B. in יהוֹנָתָן schwinden mußte. Diese Gestalt des Wortes, die auf gleicher Stufe mit יהוֹ steht, ist eine verkürzte, und muß daher eine jüngere sein.

Die Aussprache *Iaβε* aber, wenn sie auch den Samaritanern eigen gewesen sein sollte, als Theodoret schrieb, kann mit dem Pentateuch und dessen Schrift nur von den Juden zu ihnen gekommen sein, und enthält die volle Form יהוה mit der Lesung Jahavê oder Jahvê, welche den Rabbinen zu Bethlehem im Anfang des 5. Jahrh. abhanden gekommen war, die nur die verkürzte Form kennen. Anderwärts aber z. B. bei den Juden auf Cypren muß dieselbe Aussprache und zwar im 4. Jahrh. noch gangbar gewesen sein. Denn Epiphanius, der wenigstens sicher keine *häretische* Aussprache des allerheiligsten Gottesnamens seiner Heimath Palästina aufgenommen hätte, giebt ja auch *Ίαβέ* (יהוה) neben *Ίά* (יה) in dem Verzeichniss seiner Gottesnamen. Die Aussprache Jahavê (Jahvê) muß also auch bei den Juden die älteste gewesen sein. Hätten dies erst die Samaritaner und die Zeit des Epiphanius bei den Juden aus einem älteren Jahavâ gemacht, was hätte sie bewegen sollen, das Masculinum an die Stelle der Femininform zu setzen? Mit welcher Analogie wollte man beweisen, daß eine Femininform jahavâ (ehedem jahavat) die Kürzungen zu jahu und jaho hätte eingehen können? Die Hauptsache aber ist, daß die Aussprache Jahavâ ohne jegliches historische Zeugniß ist. Hätte uns Theodoret überliefern wollen, daß während יהוה von den Samaritanern *Ίαβέ* ausgesprochen würde, die Juden *dieselbe* volle Form des Namens mit a am Ende ausgesprochen hätten, so hätte er *Ἰουδαῖοι δὲ Ἰαβά* schreiben müssen, was keine Variante gewährt; er schrieb entweder *Ίά* oder *Ἀιά* für den Namen der Juden, und wenn auch die letztere Lesart als die schwierigere die ächte sein sollte, so kann doch auch damit nur יה ausgedrückt sein, was Epiphanius neben *Iaβε*

hat, auch nicht אֲדֹנָי, was Gesenius wollte. Fragt man aber warum Theodoret griechisch ajâ statt jâ schrieb, so ist die einfachste Antwort, daß er ein Syrer war, die syrische Volkssprache hat oft ohne allen ersichtlichen Grund einen prosthetischen Vocal angenommen. Wie dem auch sei, auf alle Fälle ist AIA zu kurz, um als Beweis für den Klang der längsten von den drei Hauptformen des Gottesnamens gebraucht werden zu können.

Wenn endlich auch die Frage gestellt wird, wie denn nun der Ursprung des ô in der Form Jahu, *Iaov* zu erklären sei, wenn die alte Meinung, daß dabei יְהוָה zu Grunde liege, falsch ist, und doch auch Hitzig's Annahme, es sei יְהוּ aus יְהוּ geworden, aller Wahrscheinlichkeit entbehrt, so liegt es doch vollkommen am nächsten, jahô und jehô- (wie in jehô-nathan) als Umwandlung aus jahû (in nethan-jahû) angesehen. Zwar ist unmittelbarer Uebergang von û in ô unerhört, da vielmehr nur der umgekehrte Uebergang thatsächlich ist; aber was allein noch übrig ist, die Vermittelung durch au, also der Vorschlag eines a, oder die Gunirung, ist auch im Semitischen nicht unerhört. Wie im gesammten Masculinplural das ê des st. cstr. (ai) durch Guna aus î der verkürzten vollen Endung entsteht — das î wird herabgezogen durch die Last des folgenden Wortes —, so entsteht ô im ersten Theil der Eigennamen mit jahu durch au aus û, weil ihm ebenfalls ein Anhang nachzieht. Hierbei mag aber auch mitgewirkt haben, daß bei jahu in der unmittelbar vorhergehenden Sylbe das nur durch das schwache h getrennte a fortwirkte. In der Volkssprache wurde auch das freistehende Jahave zu Jahu (*Iaov*) abgekürzt, und ging auch dies selbständige Jahu in Jaho (Jahau) über. Dafür gewährt das Phönizische eine sichere Analogie mit seinem *Baav* d. i. bahau statt בְּהוּ (hebr. בְּהוּ), diese phönizische Form, welche hebräisch *Baó* gelautet hätte, giebt zu *Iaov* die vollkommenste Analogie. — Mögen Sie in diesem

ausführlichen Widerspruch auch einen Ausdruck meiner Dankbarkeit sehen.

Dafs ich nicht sofort auf Ihren letzten Brief wieder geschrieben habe, findet wohl darin seine Entschuldigung, dafs der Fall, in welchem sie eine umgehende Antwort wünschten, nicht vorhanden war; es war vielmehr alles von Ihnen für das Syrische Angenommene in Ordnung. So auch war völlig begründet Ihr Verdacht gegen Zingerles' Meinung von dem Grund der Theilung in einigen hexaplarischen Psalmen. Die Thatsache ist, dafs alle diejenigen umfänglicheren Psalmen getheilt sind, welche nach griechischem Ritus eine Stasis für sich ausmachten, wozu sonst drei bis vier Psalmen gehören können, und da der 119. Psalm, bei den Griechen drei Stases oder ein Kathisma für sich darstellend, in sechs Marmjotho getheilt ist, so ist einstweilen meine Vermuthung, dafs bei den Melchiten die Marmitho die Hälfte einer Stasis war. Sicherer bin ich über den Brauch der Nestorianer geworden. Doch das alles liegt Ihnen jetzt weit ab. Auf mehr Theilnahme würde ich für meine übrigen Untersuchungen über die Arten, den Bau und den Inhalt der syr. Kirchenlieder rechnen. Doch den Verlag hat Vogel abgelehnt, und wird ein anderer Buchhändler, namentlich jetzt, schwerlich übernehmen. Also werden sie als *disjecta membra* in Zeitschriften erscheinen müssen.

Der Ihrige

Dietrich.

2. *Brief II vom 24. Jan. 1866.*

Verehrter Freund und College! Mit Vergnügen beantworte ich die von Ihnen angeregten und formulirten Thesen in Bezug auf die Aussprache des h. Namens יהוה durch Jahawah, da sie einmal meine Bedenken dagegen hören wollen, obwohl ich über viel wichtigere Dinge wünschte mit Ihnen verhandeln zu dürfen. Was ich früher

über den fraglichen Punkt an Sie geschrieben habe, weiß ich nicht mehr, bitte mich daher zu entschuldigen, wenn eine Wiederholung vorkommen sollte. Erlauben Sie mir nur bestimmt zu reden, je nach dem Grade meiner Ueberzeugung.

1. Die Form יהוה aus יהוה müßte eine feminine genannt werden, weil so oft der Uebergang von ה־ in ה־ vorliegt (בָּלָה zu בְּלָה, בְּלָה zu מְבֹלָה zu מְבֹלָה u. s. w.) zum Feminin übergegangen ist, indem das ē aus aj von der folgenden Endung verschlungen wurde. Es giebt zwar Eigennamen auf ה־, א־, die nicht femininal sind, nämlich die große Zahl derjenigen, die aus ׀־ verkürzt sind, wie die auf ה־ aus ׀־. Von den mit Jod beginnenden könnte aber höchstens ישׁפה adjectivisch aus ישׁפן erklärt werden, wie יריחו aus יריחון. Dies leidet aber auf יהוה keine Anwendung. Die rein rythmische Dehnung von יצחק (Verbum) und יצחק (Nomen) läßt sich auf יהוה und יהוה nicht anwenden, weil keinmal das aus ׀־ zusammengezogene ה־ bloß rythmisch zu ה־ wird; es müßte nachgewiesen werden, daß z. B. שָׂרָה (aus שָׂרִי) in Pause, oder bei sonstiger Tonverbindung zu שָׂרָה würde, in der That aber שָׂרִי, wenn contrahirt, nicht weniger zu שָׂרָה Gen. 25, 27. Demgemäß muß die Behauptung aufrecht gehalten werden, daß יהוה eins der überaus zahlreichen fem. N. pr. für Männer ist, Namen, welche abstract sind. Der Knabe wird einfach Lob (Gottes) genannt, weil Lob Gottes bei seiner Geburt ertönt, wie ein anderer „Jubel“ רָנָה 1 Chron. 4, 20; ein anderer wird Flehen הִתְחַנָּה genannt, weil er durch Anflehen Gottes erbeten ist. So wird der Sohn Aschers יִמְנָה genannt, Glück, wie das congruente arab. Wort mit seiner Femininform يمنية beweist, genau so wie der Sohn Jacobs נָדַר als Glück! ausgerufen wurde. Ein anderer Sohn Aschers, der offenbar diese Formen liebte, bekam den Namen ישׁנה, entweder ruhig (= ישׁן, wenn so anzusetzen ist) oder vielmehr Ruhe, wie eben so Benjamin seinen Sohn femininisch נוּחָה Ruhe (Fem. von נוּחַ), d. h.

o du meine Beruhigung oder Erquickung! ausrufend benannte. — Uebrigens halte ich nicht nur die Ewald'sche Ansetzung eines é für das aus aj contrahirte הַֿ für unrichtig, sondern auch die Meinung, daß Formen wie יִצְחָק von der 3. Futuri des betreffenden Verb. abgeleitet seien, woraus folgen würde, daß substant. Formen wie הַצְחָק, אֲצַחֵק und נִצְחָק (z. B. נִפְתָּחִיל, נִפְתָּחַל) aus den entsprechenden Verbalformen herkämen. Sie sind sämmtlich davon unabhängig, und eher kann man die dunkle Futurform der 3. pers., die kein Personenzeichen hat, als eine Nominalform ansehen, wie in meinen Abhandl. zur hebr. Gramm. wahrscheinlich gemacht worden ist. Doch diese Frage über das Prius gehört nicht zur Hauptfrage.

2. Bei der Seltenheit der Ableitung mit י־ von Verbis ה־ל־ kann es um so weniger befremden, daß nur zwei auf הַֿ und vier bis fünf auf ה־ ausgehende Nomina für Männer vorhanden sind, da die Verwendung der Abstracta für Personennamen so großen Umfang hat*). Wäre nur das einzige יִפְנָה vorhanden, so würde es beweisen (nach Nr. 1), daß ein יִפְנָה und יְהוּדָה nicht zugleich auf masculinischer Auffassung beruhen könnte. Andere mit הַֿ sind verschwunden durch Kürzung, wie יַעֲנֶה statt יַעֲנֶה.

3. Die wiederholte Angabe des Theodoret, daß *Iabé*, womit *Iabal* ähnlich klang, bei den Samaritanern gesprochen wurde, sagt allerdings über die erste Sylbe nichts aus (inzwischen ist יְהוּהָה das wahrscheinlichere wegen יְהוּהָה Niph., wegen יְהוּהָה und der Eigennamen יְהוּדָה, יַעֲנֶה, יַעֲבֹץ, יַעֲבֹץ neben יַעֲקֹב). Allein wie will man über das Zeugniß der Aussprache rücksichtlich der zweiten Sylbe hinauskommen? Die von Ihnen angeführte Nachricht in dem 3. Briefe der sichemitischer Samaritaner an Ludolf kann ich zwar ebenfalls nicht aus der Schrift von

*) Mehrere הַֿ in Mannsnamen können auch auf den Uebergang der Verben ל־ל־ und ל־ל־ hinauskommen, da neben dem יַמְלֶה hdschrft. auch יַמְלָה steht 1 Reg. 22, 8. 9 (Vater des älteren Micha).

Brun s beurtheilen — auch auf der Marburger Bibl. sind nur die beiden ersten samar. Briefe vorhanden — wenn sie aber auch auf eine Aussprache mit -oh zu deuten wäre, so ist sie doch ohne allen Zweifel um zu viel Jahrhunderte zu jung, als das dadurch die alte Angabe des Theodoret wankend werden könnte. Ich glaube aber auch gar nicht, das sie auf Aussprache mit -oh zu deuten ist. Denn in dem Namen יהוה ist ה nicht phonetisch, sondern nur graphisch vorhanden, weil es Umsetzung von יהוה ist, worin ה nur herkömmliche Orthographie für den Laut ae ist. Folglich ist der letzte wahre Laut der Vocal, und da die Aussage angeblich lautet, der letzte Vocal sei Damma, so ist er nach dem arab. Auslautsgesetz als u aufzufassen, und die Angabe ist יהוה d. h. יהו .

4. Die Nachricht Theodorets, der Gottesname sei von den Hebräern Αἰά gesprochen worden — wofür übrigens ein anderer Cod. in den quaest. in Ex. 15 (cod. Aug., wie ich aus Gesenius entnehme) Ἰά giebt — kann freilich nicht, wie Gesenius wollte, aus יהוה erklärt werden, aber noch viel weniger aus יהוה , weil im griechischen Αἰά jeder Ausdruck das w fehlt, wozu doch sowohl β (wie in Iαβέ) als auch v und ov zu Gebote gestanden hätte*). Die einzige Möglichkeit — ohne Annahme eines Schreibfehlers — zur Erklärung der Form ajá zu gelangen, ist die meinige, das der Syrer das ihm im Anfang des Wortes leicht zerfließende Jod durch ein vorgeschobenes a stützte. — Der Einwurf, das schließendes ה vom Syrer mit seinem á griechisch durch ω wiedergegeben sein würde, trafe geradeso die Annahme, in Αἰά liege יהוה ; das Gegentheil zeigen die syrischen Eigennamen in Theodorets vita religiosa, die syrisches ܐ und ܘ stets durch griechi-

*) Ich erinnere für griech. v statt des hebr. ו an Αεῖ , Αεῖαθαν , Νεῖνῖ , Ιωνάν (Iovan st. Iavan), für griech. ov statt hebr. ו an Ιεσοῦ ישׁוּ und Ιεσσοῦά ישׁוּרָה Gen. 46, 17.

sches $-āz$, $-āv$ wiedergeben. — Die Hauptsache aber ist, daß die hebr. contrahirte Form יהִ im Syrischen durchaus nicht א̣, sondern durchaus mit dem hebr. a-Laut gesprochen wurde, wie es א̣ geschrieben ist Exod. 15, 2. Ass. Bibl. Or. II, 230. III, 579. — Ich weiß wohl, daß das a prostheticum im Syr. wie im Hebr. vornehmlich nur vor Sylben mit Halbvocal seine Stelle hat, inzwischen bei Eigennamen kommen je nach dem einheimischen Lautverhältniß des sie Ausdrückenden wunderliche Dinge vor, wie bei den LXX das Verschwinden des Jod im Anlaut Ἀδδὰτ 1 Chron. 2, 47 statt יהִדי so wie das häufige e statt je, ji wie in Ἐβαάq statt יהִבִּחַר u. s. w. und auch das vorgeschobene a, da der Name חַרְמוֹן sowohl durch Ἐρμῶν als auch durch Ἀερμῶν gegeben wird, beides 1 Chron. 5, 23.

Mit freundschaftlichem Grufs

Ihr

Dietrich.

3. Brief III vom 11—15. Febr. 1866.

Verehrtester Freund! . . . Das Decanat liegt gegenwärtig auf mir, außerdem habe ich auch noch Stipendiatenarbeiten durchzulesen und ein paar Candidatenexamina mit fertig zu machen. Vorige Woche hat mich besonders das sorgsam ausgeführte Votiren in Facultätssachen aufgehalten, sonst würde ich auf die Entgegnungen und Fragen Ihres vorigen freundlichen Briefes das Wenige was ich sagen kann sogleich geantwortet haben. Wenn ich dabei wieder voll Widerspruchs bin, so sehen Sie es nur nicht als Folge eines üblen Willens an, sondern, wie es meinerseits gemeint ist, als Aeufserung wahrer Liebe und Verehrung, die von der Voraussetzung ausgeht, daß Ihnen mit einem mit Gründen versehenen Widerspruch mehr gedient ist, als mit schnellem Jasagen.

Sie beginnen mit der Frage nach dem Ursprung des Futurpräfixes. Einen wesentlichen Unterschied in der Betrachtung des Namens יהוה führt dies zwischen uns hier nicht herbei. Auch ich stimme darin mit Ihnen überein, daß in diesem Personennamen nur an concrete Begriffsfassung gedacht werden könne, und zwar erstlich, weil mir *jahve* eine Masculinform ist, die große Mehrzahl aber aller von mir aus dem Arab., Syr. und Hebr. beigebrachten Nomina dieser Art (S. 146—148 meiner Abhandl.) adjectivisch sind, und zweitens, weil die authentische Erklärung Ex. 3, 14 אֶהְיֶה lautet mit einem Ich.

Geläugnet aber darf dabei nicht werden, daß die Nominalbildung mit יֵ anfanglich auch das Abstractum umfaßte — wie ja keine einzige adjectivische und concret nominale Derivation zu nennen ist, die nicht vom Abstractum ausgegangen wäre*). Für die Bildung mit יֵ bleiben in voller Kraft als Beweise aus dem Hebr. יְהוּר u. יְהוּרִים aus dem arab. z. B. ^فیرع Furcht, ^بیاثوف Bitterkeit, ^يیاصور Untertheil. Selbst in Wörtern, wie יְצֹרֵר Oel, geht die Bdtg. Glanz vorauf, wie man sich aus Aquilas Sprachgefühl, der ja *στειλνότης* übersetzt, überzeugen kann. Es ist unmöglich יֵעַן, das wie sein nächster Verwandter מֵעַן gebildet ist, aus der Reihe der Substantiva zu streichen und, wie Sie vorschlugen, zu einem Verbalfutur = יֵעֲנִי zu machen, theils weil die Bdtg. id est, significat zu weit abliegt von propter und propterea, theils weil die Schrift sagt יֵעֲנִי, wodurch die nominale Natur des יֵעַן ohne Widerrede erwiesen ist.

*) Selbst etwas so Concretas wie das nomen agentis ^ققاتل ^ككوبل war urspr. abstract, wie immer noch einige Reste, z. B. חֵבֶה Bündniß, beweisen. Der beliebte Weg vom Adjectiv Masc. durch das (indogerm.) Neutrum hindurch zu jener Thatsache zu gelangen, ist einfach unsemitsch.

Durch eben diese und ähnliche Ueberreste der Bedeutung eines Verbalabstractum in der Bildung mit —י wie יָקוּם substantia, d. h. das Bestehen, und daher das Bestehende, ermöglicht sich die einzig wahrscheinliche Erklärung des יָקוּם als Verbalform: diese, keiner Bezeichnung der Person bedürftige Grundform des Futurs ist ein ursprünglich schlichtes Infinitivabstractum, ein Nomen mit der Derivation —י , die auf einer verdunkelten Agglutination beruht. Seitdem niemand mehr zufährt und das וְיָרָה Ps. 10, 10, dem Chethib nach, gerade so ausspricht wie die Vocale für das Qrî lauten, ist der einzige vermeintliche Anhalt für die alte Meinung verschwunden, das י in יָקוּם könne als י aus הוּיָ erklärt werden. Sie ist in m. Abh. über das sogen. hebr. Futur S. 127—131 in voller Gründlichkeit widerlegt. Männer wie Ewald und Olshausen sind zu stolz gewesen, um meiner Beweisführung zu gedenken, aber die Erklärung des hebr. י , syr. ܝ aus einem Pronomen ist in allen guten grammatischen Büchern aufgegeben. Auch im syr. ܝܘܐ ist ja das Pronomen ܝܘܐ , und das ܝܘ nur ein Deckblatt, ein Schnörkel, wie das Dach auf so manchen Spitzen der hebr. Quadratschrift, es ist das interjectionale אָי , welches in ho-no eben so wenig etwas altes ist, wie im chald. ܝܘܐ , ܝܘܐ aus $\text{ܝܘܐ} = \text{ܝܘܐ}$. Dem Olshausen ist nun nach seinem Pyrrhonismus überhaupt verschlossen geblieben, was das hebr. —י sei. Inzwischen ist der urspr. nominale Charakter der Ausgangsformen sowohl des Futurs als des Präteritum im Semitischen wie Indogermanischen anerkannt von A. Schleicher in seiner „Unterscheidung von Nomen und Verbum“ Lpz. 1865 und von unserm Zendmann F. Justi in der Anzeige dieser aus den Abh. der s. Gesellsch. d. Wiss. besonders gedruckten Schrift Schleicher's im Lit. Zentralbl. 1865, S. 686.

Ich folge Ihnen nun in Ihre Beweise zunächst für *die grammatische Möglichkeit* der Aussprache Jahvah in mascu-

linischer Geltung. Sie sagen, der Uebergang von הַֿ in הֶֿ müsse nicht überall ein Geschlechtswechsel sein, was ich übrigens nur für das הֶֿ von Verbis ל"ל (ל"י) behauptet habe, mit Beispielen wie כֶּלֶה u. s. w. Sie verweisen mich dagegen auf das Uebergehen der Femininendung הַֿ (in zwei Beispielen) in הֶֿ, ein Uebergang, der sich auch in הֶֿ findet und, wie Sie hätten hinzufügen können, in dem הַֿ des Cohortativ, wie in יִרְשֶׁנָּה. Aber wenn für ā zuweilen ae oder e gesprochen wird, folgt daraus auch das Umgekehrte? Das a wird auch zu i abgeschwächt (גִּלְגִּלוֹ, יִרְשֶׁתִּי und schon קִטֹּל aus קִטֹּל urspr. קִטֹּל). Daraus läßt sich nicht das Umgekehrte, Uebergang des i auch in a folgern, bis es durch klare Beispiele belegt ist.

Indem Sie nun wirklich auf die Derivate der ל"ה eingehen, halten Sie mir entgegen: „die Eigennamen vom Kal der ל"ה sind hierin *consequent*, sie lauten sämtlich auf ā aus, und diese Thatsache, welche Olshausen S. 617 sonderbar abschwächt, ist eine Instanz für יהוה u. s. w.“ Ich gestehe von dieser angeblichen Thatsache überrascht zu sein, da vom Praet. der ל"ה so manche Eigennamen auf i und u und ô statt ôn gebildet werden, wie רְעִי, גְּלוֹי, רְעִי, הָעִי, שְׂכֹי, רְעִי, פְּעִי, הָעִי, und so wenige auf â, woneben die entschiedenen Feminina auf -jâ und -ât stehen in überwiegender Frequenz. Sie haben sich der Anführung von Beispielen enthalten, ich weiß also nicht, was Sie bevorzugen haben; den Mannsnamen שֶׁלָּה gewiß nicht, denn er kann nicht von שֶׁלָּה etwa nach Analogie von עָשׂוּ abgeleitet werden, weil die Derivation שֶׁלָּנִי ein ursprüngliches שֶׁלָּנִי, woraus obiger Name gekürzt ist, gewiß macht. Denken Sie aber etwa an den Riesenvater רִפָּה, der, wie die רִפְּאִים zeigen, ursprünglich רִפָּה gelautet haben dürfte, so daß er gar nicht zu einem ל"ה gehören würde, so steht nichts im Wege, wenn er von רִפָּה stammt, als Bedeutung prostratio anzusetzen, da die Benennung auch der Männer durch jeder Art Abstracta, bes. Femininformen, vollkommen

gesichert ist. Volle Feminina sind der Frauename עָרָה , der Stadtname עָרָה und עֵרָה und die Mannsnamen אַלָּה Terebinthe, und אַיָּה Habicht (hebr. als Appellativ fem., wie לְמִינָהּ beweist). Reine Femininform ist das für verschiedene Männer gebrauchte עֲנָה (Erhörung, d. h. im Munde der namengebenden Eltern: o du Erhörung Gottes! wie שְׁמֵעָה , wovon שְׁמֵעָתִי , und שְׁמַעוֹן), zum Ueberflus steht als Mannsname daneben עֲנָה (Erhörung) und Ortsnamen wie חֶמְתָּה , צַפְתָּה nebst צַפְתָּה , קָנָה , welche der Analogie der Appellativa כְּנָת , מְנָת , קָצָה folgen.

Die Formen wie כְּלָה und כָּלָה sind allerdings selten zu Eigennamen verwendet, das mag zum Theil darin seinen Grund haben, dafs im N. pr. überhaupt die Adjj. nicht sehr üblich sind, theils darin, dafs so viele ihr schliessendes Jod oder Vav zu i, u vocalisirten. Inzwischen ist ein Adj. wie נָאָה m., נֶאָה f. in dem Frauennamen נֶאָה erhalten, und ein anderes, masculinisches in dem Thalnamen יְשׁוּה . Selten sind auch die Part. mit מ , wozu wohl nur מְנַשֶּׂה gehört. Selten auch andere Derivationen mit -מ , wie in dem Frauennamen מְחֻלָּה und dem Ortsnamen מְצַפָּה , wofür auch מְצַפָּה galt, weil die Warte sowohl durch das m. als durch das f. bezeichnet werden konnte, wie der Sammelort des Wassers appellativ durch מְקוֹנָה und מְקוֹנָה ohne Aufgabe des geschlechtlichen Unterschieds.

Wenn nun Olshausen S. 617 sagt, die Derivate von ל"ה scheinen aber auch א am Ende annehmen zu können, wie יְשׁוּה , so erkläre ich das — im Vertrauen gesagt — für blofse Willkür, wenn es heifsen soll, die Form sei masculin, da die Eigennamen nicht in der Luft schweben können, sondern der Analogie der Appellative (was sie ursprünglich leibhaftig sind) folgen müssen und thatsächlich folgen: יְשׁוּה kann sich zu einem יְשׁוּה nicht anders verhalten haben als מְקוֹנָה zu מְקוֹנָה , מְקוֹנָה zu מְקוֹנָה , מְרָאָה zu מְרָאָה , מְחֻלָּה zu מְחֻלָּה und als der Mannsname הַנְּחֻמָּה

zu dem Mannsnamen תְּנַחִים. Weil aber zu Wörtern wie תְּרַמָּה Trug, und dem Mannsnamen מְרַמָּה, יְמַרָּה u. s. w. keine Masculinform auf ה־ vorhanden ist, so könnte nur volle Willkür zweifeln, ob sie wirklich Femininform enthielten — was an יְסָפָה und יוֹנָה (Taube) mit Händen zu greifen ist; letzteres für יֵאָנָה (wie מוֹסֵר statt מְאֹסֵר), die seufzende, und zwar *die* seufzende, nicht *der* Seufzende, was יוֹנָה sein würde, denn in allen herrschenden Wörtern für Taube im Semitischen wie im Indogermanischen ist die Taube (Taucherin) als Weib aufgefaßt, wofür aus dem Griech. ἡ γάψ, ἡ γάσσα, πέλεια, περισερά genannt werden kann, aus dem Arab. حَمَّامَة, حَمَّامَة (die sich Badende).

Es bleibt also dabei, da in den Derivaten der ל־ der Beweis für bloß phonetischen Wechsel von ה־ und ה־ unerbringlich ist, hierin vielmehr nach allen Thatsachen das Verhältniß vom Masc. zum Fem. vorliegt, so müßte ein ה־ f. und mithin Abstractum sein, was der persönlichen Fassung in der Erklärung Ex. 3, 14 (LXX ὁ Ων) zuwider ist, zuwider auch derjenigen althebräischen persönlichen Fassung, welche die Samaritaner, nach ihrer Aussprache, von den Hebräern empfangen.

Ich wende mich nun zu dem Wirrwarr der *Traditionen der Kirchenväter*, welchem das 7. Jahrh. mit Isidor offenbar die Krone aufgesetzt hat, in der erbaulichen Angabe, das ineffabile und gloriosum nomen bestehe aus ja ja; und zwar erst durch zweimaliges ja könne das „Tetragrammaton“ ausgedrückt werden. Nun etwas Richtiges ist ja freilich in diesem Irrthum noch erhalten, dasselbe was Theodoret zu hören bekam, als er fragte, wie der heilige, in 4 Buchstaben bestehende Gottesname zu sprechen sei; sein Jude antwortete ja, und er schrieb aja; denn dafs der Jude, den er fragte, so unwissend im Hebräischen gewesen sein sollte, um meinen zu können, eine 1. Fut. von ל־ wie אֶיְיָ dürfe ah-ja ausgesprochen werden, und dafs sich ein Mann wie

Theodoret ein solches X für U machen liefs, wenn ihm gar nichts von יהוה gesagt, sondern dafür die *Erklärung* des durch 4 Buchstaben geschriebenen Namens aus Ex. 3, 14 untergeschoben wurde — das übersteigt allen Glauben, und unbegreiflich ist mir, wie Sie darin Gesenius und Knobel Recht geben konnten, es müfste ja der nichtwissende Kirchenvater zu dem intricatesten und unwissendsten Juden gerathen sein — eine Möglichkeit, aber keine Wahrscheinlichkeit.

Der Schein, den Sie für die Möglichkeit der Aussprache אֱהוּהַ und יְהוָה aus dem Ἰαωιά bei Origenes c. Cels. VI, 32 entnehmen, zerfließt in Nichts, sobald man erkannt hat, und mir ist unbegreiflich, daßs das noch Niemand gesehen hat, daßs das ΙΑΩ ΙΑ des Origenes c. l. *die zwei* bei Origenes *gangbaren Ausdrucksweisen* des Gottesnamens *verbindet*; denn auch sonst giebt derselbe nur entweder Ιαω (ad Joh. 1, 4) oder Ια (ad Ps. 2, 2); daßs das an letzterer Stelle geschriebene ΙΑΗ mit dem Η nicht einen neuen Vocal, sondern einen Hauchlaut ausdrücken will, den der gelehrte Mann in יהֿ vor Augen sah, das hat bereits Knobel richtig erkannt. Er meint, das Θ in dem Ιαοθ des Irenäus könne auch als Hauchlaut gedeutet werden, ich lasse das um so mehr dahin gestellt, da diese Angabe keinen Ausschlag in der Frage über Jahve oder Jahva geben kann, und da überdies ein Abschreibefehler darin stecken kann.

Die Form Ιεωω Porphyr. bei Euseb., welche sowohl der übrigen Tradition als den Sprachgesetzen ins Angesicht schlagen würde, erledigt sich dadurch, daßs eben der Porphyrius bei Theodoret Ἰαώ hat, wie ebenfalls Knobel schon einsah.

Eine kritische Beleuchtung der überlieferten Dinge erbringt also, daßs in der That nur drei Formen vorhanden sind, welche die Aussprache des Namens bei den Juden überliefern wollen, nämlich Ιαώ, zu achten als die *älteste*,

bei Clemens, *Iaó* bei den übrigen, und *Iá* bei Einigen, aber gut Unterrichteteten; denn daß Theodoret gut unterrichtet war, ist wegen seines *Iαβέ* eben so wahrscheinlich, als daß der gelehrte Origenes von gelehrten Juden beschieden war.

Die unglücklichste Sprache von der Welt zum Ausdruck hebräischer und deutscher Laute wie j, w und h ist die griechische. Ein Glück ist es also, wenn für ihre scheinbar mehrdeutigen Ausdrücke ein Zeugniß mit lateinischen Lauten zur Seite tritt, denn *im Lateinischen* gilt v für unser w, das hebräische Vav, gilt i für j, und h für ה. Ein Glück ist es daher, daß *Iaó* gedeutet wird durch das *Jaho des Hieronymus*, welcher nach seinem rabbinischen Lehrer sagt, יהוה *kann* mit Jaho gesprochen werden. Sind wir wirklich weiter? Nein, aber wir wissen nun mit der größten Sicherheit, die eine altklassische Sprache geben kann, daß in dem *Iaó* kein jahavōh steckt, sondern lediglich jaho, weil die römische Sprache, die jahwo hätte darstellen können, nicht jahvo, sondern jaho giebt.

Folglich *mufs* *Iaó* durch יהוה gedeutet werden, d. h. zunächst umgeschrieben werden, und *Iaó* *kann* nichts anderes sein, als das durch Hinüberschwanken des a in das u — durch Vermittelung eines jahau — ausgesprochene יהו, wofür die beweisende Analogie das Βαύ des Sanchuniathon für das bahu gesprochene hebräische ברוי ist, und das Παγού LXX für das ra'u gesprochene רעו.

Hierdurch kommt Klarheit in das phonetische Verhältniß der beiden wichtigsten Ueberlieferungen. Schon lange höre ich Sie entgegenen, wie wird es aber mit dem historischen Verhältniß? Das Jahu war ja keine selbständige Benennung Gottes, wie Jáh, und giebt ja kein Zeugniß für die jüdische Aussprache von יהוה. Erlauben Sie mir darüber in dem Folgenden zusammenhängend zu antworten, vorher aber noch ein Negatives entschieden auszusprechen.

Die bisherige, weniger von Gesenius als von Knobel vertretene Erklärung des *Yao*, es möge sich damit der angebliche phönizische Gott *Yao* gemischt haben, und die Juden möchten gemeint haben, das Tetragrammaton könnte nach Analogie von *יקטלם יהרם יהרה* auch *יהרה* gelautet haben, ist Unsinn, denn in keiner Zeit konnte die durch die Handschriften bewährte Tradition über die Verba *יהוה* unter den Juden so erloschen sein, daß sie diese Albernheit hätten aussagen können.

Man hat alle Ursache würdig zu denken von der sprachlichen Kenntniß der Juden, die seit Hieronymus jederzeit die Lehrer der Christen waren, aber ebenso auch von ihrer Religiosität gegenüber dem Gesetz und ihrer Tradition, worin sie höher zu stellen sind als die Samaritaner, welche die Aussprache des Gottesnamens bei sich einmal verrathen haben, wofür ihnen doch geboten war, nur „der Name“ zu sagen.

Klar ist nun erstlich, daß die Aussprache der Samaritaner nicht eine von ihnen gemächte, sondern von den Juden mit dem Pentateuch überkommene, althebräische war, da sie allen Sprachgesetzen entspricht. Aus Gegensatz zu den verhafsten Samaritanern hätten aber die Juden nimmermehr eine Neuerung in dem allerheiligsten Namen einführen, eben so wenig jahu als jahva dafür einsetzen können, weil sie sonst irreligiös geworden wären. Wie die Juden unter sich das Schem hammephorasch aussprachen, dafür giebt es für uns keine Ueberlieferung, wir wissen es schlechterdings nicht zu sagen.

Klar ist aber zweitens, daß die sämtlichen Angaben der christl. K.-Väter und griech. Classiker über die Aussprache des *ὄνομα ἁρρήτων* bei den Juden objectiv falsch sein können, und zwar einmal weil sie, unter sich verschieden, zu dem Tetragrammaton *יהוה* sprachlich auf keine Weise passen, und für's andere und vornehmlich darum, weil die christl. K.-V., wie die Heiden, die Nach-

richt über den nie beim Lesen des hebr. Textes gehörten Namen nur von einem Juden haben konnten, *ein Jude aber jederzeit sich eher würde haben todt schlagen lassen, als das er einem wirklich heidnischen, oder einem sich Christ nennenden „גוי“ den allerheiligsten Namen, wenn er auch die älteste Aussprache wufste, blofs zur Befriedigung der gelehrten Neugierde ausgesprochen hätte.*

Aussprechen durfte ein Jude das יהי und יהוה, und so hörte man denn עֲוִיָּהוּ durch λογὸς Ἰαώ wiedergeben (Hesych.). Unbefremdlich ist es daher, daß die Heiden sagten, der Juden Gott würde Ἰαώ gesprochen, und daß die Christen daneben auch Ἰά als Aussprache des heiligsten Namens überliefern. Es würde mich gar nicht wundern, wenn sie von dem anderen Hauptnamen später überliefert hätten, er laute Elodim oder Elokim. Die Christen konnten sich um so eher bei jahu, jao beruhigen, da *wenn* sie hebräisch verstanden, was sicher nur recht von Hieronymus ist, in dem Namen mî-ca-jahu eine Aussprache des יהוה erkennen konnten. Ich gestehe, daß mir selbst durch dieses „Wer ist wie Jahu“ wahrscheinlich wird, daß schon die alten Hebräer sowohl Jah-ve als Jahu und Jâh (wodurch die Mittelstufe vorausgesetzt wird, wie man durch שָׁעוּ, שָׁחוּ neben einem übrigens anders verkürzten יַע, יַעֵ glaublich machen kann) volksmäfsig ausgesprochen haben, wenn auch für יהוה (jahu) die alte Orthographie blieb in allen Texten.

Im Augenblick aber sehe ich vom Alter der Aussprache jahu ab, und setze einfach die obige Schlufsreihe fort über die Zeugnisse der K.-V. Ich habe nachgewiesen 1) ihre Angaben, soweit sie Beachtung verdienen, lassen sich *phonetisch* auf יהוה und יהי zurückführen; 2) was sie von den Juden als Auskunft über das Tetragrammaton zu hören bekommen konnten, mußte sich nach jüd. religiös. Gesetz auf יהי und יהוה beschränken. Der Schlufs ist, die alte Volkssprache des יהוה bei den Juden erfahren wir durch Kirchenväter und Classiker nicht (wenn nicht durch

Clemens, was ich selbst nicht glaube) — sondern einzig durch die Samaritaner. Hier ist schliesslich die Uebersicht dafür :

		יְהוָה	יְהוֹ	יְהִ
II. Jahrh.	Irenaeus		<i>Iaov</i> (?)	
II—III.	Clemens (<i>Iaovε</i>)		<i>Iaov</i>	
III.	Origenes		<i>Iaov</i> (<i>Iaov Ia</i>)	<i>Ia—IAH</i>
VI.	Hieronymus		<i>Iaho</i>	
—	Epiphanius	<i>Iaβε</i>	—	<i>Ia</i>
V.	Theodoret (Sam.)	<i>Iaβε</i>	<i>Iaov</i>	<i>Aia</i> (cod. Aug. <i>Ia</i>)
VII.	Isidor		—	<i>Ia. Ia.</i>

Genug, der unsagbare Name ist von den Juden auch *nie* gesagt worden, und Epiphanius kann sein *Ἰαβέ*, wie Theodoret, nur von Samaritanern seiner Heimath haben, und folglich ist *Ἰαώ* weit davon entfernt, eine Aussage über den Laut des ganzen יְהוָה zu enthalten, die K.-V. *wollen* ihn geben, *können* aber nicht.

Mit freundschaftlichem Grufs

Ihr

Dietrich.

Ein althebräisches Klagelied.

Nachtrag von Karl Budde.

In meiner Abhandlung über das hebräische Klagelied (Jahrgang 1882 dieser Zeitschrift, S. 1—52) habe ich ein alttestamentliches Klagelied übersehen, und zwar gerade eines der schlagendsten Beispiele, ein Stückchen, das in höherem Mafse als irgend ein anderes die Annahme rechtfertigt, dafs es aus dem wirklichen Leben gegriffen, blofse Anführung längst bekannter Klänge, ist. Es sei mir vergönnt, diese Beobachtung hier nachzutragen, zumal sich daraus zugleich eine nicht unwesentliche Berichtigung für die gangbare Auffassung der schönen Stelle zu ergeben scheint. Es handelt sich um Jer. 38, 14 ff., insbesondere Vers 22.

Zidqia hat den Propheten heimlich (aus Furcht vor den Grofsen seines Hofes, vgl. v. 24 ff.) holen lassen und bittet ihn um ein Gotteswort. Jeremia verheifst wie immer Heil und Rettung nur für den Fall, dafs der König zu den Belagerern übergehe, Untergang und Gefangenschaft für die Stadt und ihn, wenn er anders handle. Als Zidqia Bedenken äußert, beruhigt ihn der Prophet darüber und fährt dann fort (v. 21 f.): **וְאִם-טָמְאֵן אֶתְּהָ לְצֵאתָ זֶה הַדְּבָר אֲשֶׁר** **הִרְאֵנִי יְהוָה: וְהָיָה . . . מוֹצֵאוֹת וְגו'** Die Einführungsformel fassen fast alle Ausleger, die mir zur Hand sind (ich nenne Dathe, Rosenmüller, Dahler, Umbreit, Maurer, Zunz' Bibelübers., Bunsen's Bibelw., Graf, Nägelsbach, Keil) gleich einem blofsen „offenbaren, kundthun“ und übersetzen das **וְהָיָה** mit den Participien: „sie werden hinausgeführt werden“ oder „sie werden hinausgeführt“ u. s. w. Das letztere und überhaupt unbestimmten, mittleren Ausdruck giebt auch Ewald, ohne sachlich von der

allgemeinen Auffassung abzuweichen, daß Jeremia hier verkünde, was in Zukunft geschehen werde (vgl. Proph. d. A. B., 2. Ausg., S. 300). — Das allein richtige Verständniß fand ich nur bei Hitzig (Kurzg. ex. Hdb. z. d. St.): „וְהָיָה“ (vgl. 24, 1.) und die Partice. lehren“, so sagt er, „daß V. 22. der Inhalt der Vision, welcher an seinem Auge vorüberging, angegeben ist.“ Und weiter: „V. 23. knüpft der Seher an den Inhalt der Vision, ihn von vorn herein bestätigend, seine eigene Meinung Das Part. steht hier noch, indem der Sinn der Gegenwart von V. 22. her nachwirkt.“ Die Schilderung aber eines Bildes, das man gesehen, geben wir im Deutschen durch das Imperfectum, so übersetzt Hitzig auch richtig: „Und sie sprachen.“ Die Uebersetzung von v. 21, 22 a muß also folgendermaßen lauten:

„Wenn du dich aber weigerst hinauszugehen:
das ist es, was mich Jahwe hat schauen lassen. Siehe,
alle Weiber, die im Hause des Königs von Juda
übrig waren, wurden hinausgeführt zu den Großen
des Königs von Babel, und sie sprachen:“

Was nun folgt und durch das וְהָיָה אָמְרוּ eingeführt wird, ist nach Form und Inhalt zweifellos nicht schlichte Rede, sondern Dichtung. Wenn aber der Prophet den Zug von Weibern, den er in seinem Gesichte erblickt hat, bestimmte dichterische Worte hat reden hören, so haben sie natürlich im Chor gesungen (vgl. z. B. Num. 21, 27), und so übersetzt Ewald richtig: „singend.“

Was Jeremia sie singen hört, lautet (die Uebersetzung bemüht sich, auch Zeilenlänge und Tonfall des Urtextes wiederzugeben):

„Dich verleiteten, dich bewältigten — deine guten
Freunde.

Deine Füße versanken im Sumpfe — und sie ent-
wichen“*).

*) Die neuerdings beliebte Lesung הַטְּבָעִי הַטְּבָעִי für הַטְּבָעִי übertreibt

Was soll dieser Gesang der Weiber? Die Antwort lautet, so weit ich sehen kann, einstimmig, auch Hitzig nicht ausgeschlossen, daß die Verse ein Spottlied bildeten, mit dem die Weiber des eigenen Hauses den König verhöhnten. Was für schamlose Megären nicht nur, sondern jedes gesunden Menschenverstandes baare Wesen müssen das sein, die ihren Gemahl oder Herren, der ins Unglück gerathen ist, auf ihrem eigenen Schandwege in die Sklaverei mit einem gemeinsam gesungenen Liede verhöhnhen können! Vergebliche Versuche, diese Ungereimtheit zu beseitigen, vergleiche man bei Nägelsbach und Keil, doch zeigen sich schon bei Hitzig und Graf schüchterne Ansätze dazu. Wäre dies die Bedeutung des Gesichtes, so brächte es dem Könige vor allem den Gewinn von nun an zu wissen, was für eine Sorte von Weibern er in seinem Palaste habe, und es wäre ihm nun überlassen, sie demgemäß zu behandeln. — Sonst böte das so feierlich angekündigte Gesicht nur sehr mageren Inhalt, denn was bedeutet ein Spottlied der Weiber?

Nein, die Weiber, sämtliche Weiber des Palastes, nicht nur die Frauen des Königs, sind *in ihrem Berufe* beschäftigt, sie vollziehen die einzige öffentliche Handlung, die ihnen und nur ihnen obliegt, indem sie die Leichenklage anstimmen. Die Verse, mit denen wir es zu thun haben, sind tadellose Klageliedverse, wie ich sie a. a. O. S. 5 f. beschrieben habe, beide nach dem Grundverhältniß, 3 : 2, gebaut. Diesen Bau an sich hat schon Ewald richtig bemerkt und die Versglieder (nach seiner Ansicht Halbversglieder) durch einen Gedankenstrich getrennt, wie er bei seinen „Langgliedern“ zu thun pflegt (vgl. m. Abh. S. 4). Daß dieser eigenthümliche Vers dem Klagelied als solchem

den Sinn und entspricht nicht dem alttest. Sprachgebrauch, der nur Qal, Pual und Hophal und nur in intransitiver Bedeutung kennt. Ich bleibe deshalb lieber dabei, רגליך zu lesen.

eignet, hat er eben noch nicht erkannt, und wenn auch Andere hier an ein Klagelied nicht gedacht haben, so liegt das wohl vor allem daran, daß mit der Kenntniss von dieser Form auch die von der Anwendung des Klageliedes zu sehr fehlte, und man deshalb nichts damit anzufangen wußte.

Indefs mag noch ein anderer Grund mitgewirkt haben. Zidqia ist ja nicht bei der Einnahme der Stadt oder in Folge derselben gestorben, ja noch mehr, Jeremia hat ihm ausdrücklich verheißten (c. 34, 4 f.), daß er keines gewaltsamen Todes, sondern in Frieden sterben und mit Ehren, auch mit feierlicher Leichenklage, werde bestattet werden. Dazu scheint die Leichenklage in diesem Gesicht, gleich nach Einnahme der Stadt, nicht zu stimmen. Man kann dem nicht ausweichen durch die Annahme, die Weiber hätten, da Zidqia ja fern von der Stadt gefangen und nach Ribla weggeschleppt wurde, an seinen Tod *geglaubt*. Denn das Gesicht muß irgendwie Wahrheit enthalten. Jener Zug zwar braucht später durchaus nicht so stattgefunden zu haben, aber was das Gesicht und insbesondere das Klagelied enthält, muß eingetroffen, bzw. Jeremia muß von seinem zukünftigen Eintreffen überzeugt gewesen sein. Freilich bleibt die Annahme übrig, daß Jeremia nicht stets so geweissagt habe; wie in 34, 4 f. und 32, 5. In c. 21, 7 ist auch Zidqia in die Zahl derer eingeschlossen, die Nebukadnezar tödten wird, vgl. auch 24, 10. Mit den allgemeinen Ausdrücken in 38, 18. 23 wäre eine Todesankündigung an Zidqia wohl zu vereinigen. Ich kann diese Annahme nicht ganz ausschließen, obgleich sich eine Abweichung von der sonstigen Vorhersage in c. 21, 7, wo alles in Bausch und Bogen abgeht, leichter verstehen läßt, als bei einer Aussage über des Königs Person allein. — Aber es giebt noch eine andere Möglichkeit. Das Gesicht kann dem Propheten eine übertragene Leichenklage gezeigt haben, wie sich dergleichen so häufig

findet (vgl. m. Abh.). Nicht nur als Person kann ein König sterben, sondern auch als König, wenn er nämlich ein für allemal aufhört es zu sein. Ja, ein ganzes Königthum als solches kann sterben. An Anzeichen, daß eine solche Verallgemeinerung hier vorliege, fehlt es nicht ganz. Die Leichenklage wird sonst nicht auf dem Wege, etwa im Leichenzuge, gesungen, sondern im Hause oder am Grabe, bei der Leiche. Der König von Juda aber ist *als König* todt in dem Augenblick, wo fremde Hand sich seines Hauses bemächtigt und die Seinigen fortführt in fremden Besitz. Auch ist es auffallend, daß es in der Anrede an Zidqia nicht heißt „in deinem Hause“, sondern „im Hause des Königs von Juda“ (vgl. dieselbe Bezeichnung außerhalb der Anrede bei Jeremia 27, 18. 21. 31, 2). Damit scheint der Ton absichtlich von Zidqia's Person abgelenkt und auf das Königthum gelegt zu werden. Daß Jeremia dazwischen sehr scharf unterscheidet, beweist zunächst c. 21, wo in v. 3. 8. 11 die für Zidqia, das Volk und „das Haus des Königs von Juda“ (schwerlich das Hofgesinde) bestimmten Worte auseinandergehalten werden. Ebenso lautet c. 22, 2 die Anrede „König von Juda“, und die Verheißung und Drohung geht in v. 4 f. auf die Zukunft des Königthums und des Palastes, in dem das erstere angeschaut wird. So ist auch das darauf folgende Klagelied, 22, 6. 7 (vgl. m. Abh. S. 29) nicht an „das Haus des Königs von Juda“ als bloßes Gebäude gerichtet, sondern an den Sitz des Königthums und an letzteres selbst. Daneben stellt sich deutlich das hier von den klagenden Weibern selbst gesungene Klagelied. So wird es auch begreiflich, daß der folgende Vers mit einem „und“ Dinge anknüpft, die bei anderer Auffassung bereits in v. 22 enthalten wären. „Und alle deine Weiber und deine Söhne wird man zu den Chaldäern hinausführen, *und du wirst ihrer Hand nicht entrinnen* und diese Stadt wird mit Feuer verbrannt werden.“ In v. 22 ist das Hinausbringen der sämtlichen

Weiber des Palastes — nicht nur des Königs Frauen — nicht die Hauptsache, es tritt vielmehr völlig zurück gegen den Inhalt des Klageliedes. Daneben kann, vor allem da nun die Kinder hinzukommen, die Knechtschaft der Königsfrauen noch betont werden. Das Klagelied aber gilt dem Königthum, und dazu tritt nun noch die erneute Weissagung von Zidqia's eigener Gefangenschaft. Das scheint mir also die leichteste Deutung.

Dafs aber das Lied als Klagelied sofort verstanden wurde, ist Voraussetzung des Gesichtes selbst und seiner so knappen Mittheilung an den König. Es müfste danach, auch wenn das nicht anderweitig zu beweisen wäre, geschlossen werden, dafs der blofse Zug der Frauen und die Haltung des Liedes dem Könige Sinn und Bedeutung sofort verrathen haben. Nach der Anschauung, die sich mir aus der umfassenden Verwendung des Klageliedes im A. T. ergeben hat, bin ich sogar überzeugt, dafs Jeremia die beiden Verse mitten im Zwiegespräch in der Melodie des Klageliedes (vgl. m. Abh. S. 24 f.) wird gesungen oder doch deren Tonfall dabei wird angedeutet haben. An keiner anderen Stelle des A. T. greift das Leichenklagelied so unmittelbar in die Wirklichkeit des täglichen Lebens, des schlichten Zwiegespräches hinein wie an dieser Stelle. Es wird daher dieses Durchbrechen der gewöhnlichen Form, je plötzlicher und vorübergehender es auftritt, um so schärfer durch alle zu Gebote stehenden Merkmale hervorgehoben worden sein.

Aber noch mehr möchte ich daraus schliessen. Lösen wir das dichterische Stück aus seinem Zusammenhang los, so stellt es sich uns dar als Klagelied über einen Mann, der im Kampfe gefallen ist. Aber in den Kampf selbst ist er gelockt worden durch den Unverstand — wir brauchen nicht anzunehmen: Verrath — seiner eigenen Freunde, und darin umgekommen ist er durch ihre Feigheit, da sie ihn in der Noth verliessen. Das paßt ja in schlagendster

Weise auf Zidqia und das judäische Königthum; aber das Bild ist so frisch, so aus dem Leben gegriffen, daß wir alle Ursache haben, es für ein wirkliches Klagelied zu halten, welches bei solchen Todesfällen von den Klageweibern gesungen wurde und jedem geläufig war (vgl. dazu m. Abh. S. 24, 26). Damit erst wird es ganz klar, daß der Prophet seines Eindrucks auf den König bei so geringen Mitteln so durchaus sicher war.

Man wird mir vielleicht einwerfen, daß der erste der beiden Verse sich mit einer geringen Abweichung auch Obadja 7 b vorfindet (vgl. m. Abh. S. 34) und wird dabei bleiben, daß Jeremia ihn von dort entlehnt habe. Auch ich nehme an, daß Jer. 49 sich auf Obadja stützt: hier aber steht es anders. Die beiden Verse bei Jeremia gehören nothwendig zusammen und bilden ein Ganzes von so vollkommener Schönheit, daß man nicht voraussetzen wird, der eine sei hie oder da entlehnt, der andere frei hinzugedichtet. Zwei Verse sind das häufigste Maß des Klageliedes noch heute (vgl. m. Abh. S. 26 und Beispiele in der S. 25 angeführten Abhandlung von Wetzstein S. 298 f.), und Stücke von derselben Länge finden sich auch im A. T. mehrfach (vgl. m. Abh. und Jer. 9, 18. Am. 5, 1. Jes. 1, 21. 23, 16). Dagegen hat der erste Vers unseres Stückes in Ob. 7 einen Parallelvers, v. 7 a, aus sich herausgebildet, der *nur* auf die dort vorliegenden Völkerverhältnisse anwendbar ist; an ihn lehnt er sich an, und das Verspaar wird eingeschlossen von je einem alleinstehenden Verse (6 und 7 c), deren letzteren ich freilich nicht verstehe. Alles spricht dafür, daß Obadja jenen einen Vers des jeremianischen Liedchens aufgegriffen und für seine abweichenden Zwecke benutzt hat, während bei Jeremia das ursprüngliche Paar erhalten ist. Dann aber hat nicht Obadja den Jeremia benutzt, sondern beide haben aus dem Volksmunde geschöpft, *und Jer. 38, 22*

ist ein echtes Leichenklagelied, das die hebräischen Weiber jener Zeit zu singen pflegten.

Mancherlei habe ich berühren und versuchsweise entscheiden müssen, worüber man verschiedener Meinung bleiben wird. Dafs aber das Stück ein Klagelied sein soll und nur als solches seine Wirkung gethan hat, wird man anerkennen müssen. Neben Jer. 9, 16 ff. bildet es die stärkste Stütze für das Ergebnifs meiner mehrfach erwähnten Abhandlung, dafs der in so vielen Stücken nachgewiesene, eigenthümlich gebaute Vers dem althebräischen Leichenklageliede als solchem und regelmäfsig eignete.

Nachträgliches zu Jahrgang I, S. 117.

Aus einem Briefe Ed. Meyer's an den Herausgeber.

Schon lange habe ich, wie Sie wissen, die Absicht, einige Nachträge zu meinem Aufsatz Z. altt. W. I, 117 ff. zu geben. Namentlich die Bemerkungen über die ägyptischen Angaben S. 127 bedürfen einiger Ausführungen und Berichtigungen, die sich mir bei gründlicher Durcharbeitung des einschlägigen Materials ergeben haben. Die Resultate derselben sind in meiner demnächst erscheinenden Geschichte des Alterthums I, § 180 und sonst enthalten; zu einer ausführlicheren Bearbeitung der ägyptischen Angaben über die Geographie Syriens und Palästina's, die ich längst plane, finde ich aber noch immer nicht die Zeit. Da Sie mich nun wieder an meine Absicht gemahnt haben, so will ich wenigstens die wichtigsten Bemerkungen kurz zusammenstellen und bitte Sie, vorläufig damit vorlieb zu nehmen.

Den Namen Amar, oder, wie wohl richtiger zu schreiben ist, Amur, = אמרי, habe ich S. 127 zu weit gefasst. Wie alle meine Vorgänger hatte ich das bekannte Tableau,

welches den Angriff Seti I auf die Stadt Qadeš en pa Amur „im Amurlande“ darstellt (Rosellini mon. stor. 53), auf die im Orontes gelegene Chetahauptstadt dieses Namens bezogen. Ein Blick auf die Abbildung genügt in dessen, um dies als Irrthum nachzuweisen: das Qadeš Seti I liegt auf einem bewaldeten Berge, die von Ramses II oft abgebildete Chetahauptstadt dagegen auf einer Insel im Flusse. Mithin sind beide verschieden, und daher erklärt sich bei Seti der Zusatz „im Lande Amur“. Er soll die Bergstadt Qadeš im Amoriterlande von der Stadt der Cheta unterscheiden. Erstere ist mithin zweifellos das hebräische Qadeš in Naphtali. Ob Dḥutmes III in seiner bekannten Städteliste denselben Ort oder die Chetastadt meint, ist mit Sicherheit nicht zu entscheiden.

Demnach ist die Behauptung zu streichen, daß die Cheta bei den Aegyptern zum Amoriterlande gerechnet würden. Letzteres ist vielmehr bei ihnen immer Palästina, und zwar, wie es scheint, namentlich Nordpalästina, in völliger Uebereinstimmung mit dem alttest. Sprachgebrauch.

Im Uebrigen gliedern sich die ägyptischen Namen folgendermaßen: Nördlich von den Šasu, den Beduinen der Sinai-Halbinsel, folgt das Land und Volk Oberrutenu (Rutenu ḥert), das im Wesentlichen unserem Palästina entspricht. Im Gegensatz dazu wird das syrische Tiefland gelegentlich als Unterrutenu (Rutenu chert) bezeichnet. Das phönikische Küstenland heißt, wie längst bekannt ist, Kaftu, seine Bewohner Fenchu d. i. *Φοίνικες*. In Coelesyrien am Orontes wohnen die Cheta. An sie schlossen sich im Norden zahlreiche kleine Districte, vor allem aber das Land Naharain (geschrieben Nhrina), d. h. ארם נהרים. Der ägyptische Name bezeichnet eben so wenig wie der entsprechende hebräische jemals Mesopotamien, sondern immer

das Gebiet zu beiden Seiten des Euphrat, mit den Städten Karkamiš, Bambyke, Nii u. a. Die Form ist nichts weniger als ein Dual, sondern eine der häufigen localen Bildungen auf -aim, wie אפרים, מחנים, ירשלים, מצרים*), und bedeutet „Stromland.“ — Als Name für die Bevölkerung Syriens oder speciell die Kanaans findet sich sehr häufig Charu verwandt. Außerdem werden alle syrischen Lande zusammengefaßt unter dem Namen Šahi (oder Zahi?).

Auch die Stellen über Kana'an (geschrieben Kan'na) sind etwas anders aufzufassen, als S. 127 geschehen ist. Ich hatte mich, wie ich bei Vergleichung des mir 1881 unzugänglichen großen Harris-Papyrus (pl. 9, 1—3) sehe, mit Unrecht einfach an Brugsch' Gesch. Aegyptens 460 angeschlossen. Die Stelle des Papyrus lautet: „Ich (Ramses III) habe dir [dem Amon] ein Heiligthum erbaut im Lande Zah (Syrien) [so groß] wie der Horizont des Himmels oben, das „Haus Ramses III em pa Kana'an“ es kommen die Völker von Rutenu zu ihm mit ihren Gaben.“ Demnach ist hier keineswegs von einer Stadt oder Festung Kana'an die Rede, sondern der von Ramses III erbaute Tempel liegt em pa Kana'an „in dem [Lande] Kana'an.“ Dementsprechend sind auch die Angaben Seti I bei Lepsius Denkm. III, 126 a aufzufassen. Der König zieht gegen die Šasu, d. i. die Beduinen der Sinai-Halbinsel, „von der Feste von Šaru (Tanis) er pa Kana'an bis zum [Lande] Kana'an.“ In dem beigegebenen Tableau ist der Kampf abgebildet und im Hintergrunde eine im Gebirge liegende Festung mit der Beischrift dma en pa Kana'an „die Feste des [Landes] Kana'an.“ Pa Kana'an „das Land Kana'an“ bezeichnet somit bei den Aegyptern Südpalästina. Hängt

*) Auch אֵיִן, אֵיִן, ist vielleicht hierzu zu stellen.

damit zusammen, daß die jüdischen Schriftsteller כנעני, die ephraimitischen אמרי sagen?

Sonst noch ein paar Berichtigungen. S. 119 Z. 5 lies Jahwe für Mose. S. 125 ist zu den Stellen, an denen die 7 Völker vorkommen, Reg. I, 9, 20 nachzutragen. S. 127 ist Z. 21—23 zu streichen; ich habe die arge Flüchtigkeit begangen, die (sonst unbekannte) Stadt Laodikea, deren Lage die Ruinen von Umm el 'Awâmîd (zwischen Tyrus und Akko am Meere) bezeichnen, mit Laodikea am Libanon zu verwechseln. S. 133 Z. 23 Bamot oder Bamot Ba'al ist doch wohl das Bêt Bamot der Meša'inschrift Z. 27. S. 135, 6 streiche „Jos. 19, 47 aus Jud. 18.“ S. 140 Anm. 3 ist Amos 2, 10 zu 5, 25 hinzuzufügen.

Bei meiner Reconstruction des Liedes Num. 21, 27 ff. nach LXX haben Sie in v. 30 ונשים עוד נפחו אש על מירבא an der Verbindung von עוד mit dem Perfectum Anstofs genommen. Eine vollständige Parallele scheint mir in der vielumstrittenen Stelle der Ešmun'azarinschrift Z. 18 vorzuliegen: וער יחן לן ארן מלכם איה דאר ויפי, die doch kaum anders übersetzt werden kann als „und außerdem gab uns der Grofskönig Dor und Joppe.“

Leipzig, den 11. Juni 1883.

Eduard Meyer.

Bibliographie.

- The Hebrew Student. Chicago 1883. Jan.—June. S. 129—335.
- † Godet, F., Studies in the Old Testament. Ed. by W. H. Lyttelton. 2nd ed. London 1822. 344 S. 8°.
- † Dods, M., The Book of Genesis. With Introduction and Notes. Edinburgh 1882. 224 S. 8°.
- Suess, Ed., Die Sündfluth. Eine geol. Studie m. 2 Abbild. (Sonderabdruck aus: Das Antlitz der Erde). Prag u. Leipzig 1883. 74 S. 8°.
- Driver, S. R., On some alleged Linguistic affinities of the Elohist s. Journal of Philology. Vol XI, S. 201 ff.
- † Rawlinson, G., Exodus. London 1882. 816 S. 8°. (Pulpit Commentary.)
- † Notes on the Book of Deuteronomy. Vol. 2. London 1882. 460 S. 8°.
- † Aanteekeningen op Deuteronomium. Uit het Engelsch van C. H. M. D. 1. s. Gravenhage 1883. 6. 328 S. 8°.
- Charleville, Les Sections du Pentateuque et particulièrement celles de Mattot et Massé s. Rev. des Étud. Juiv. 1883. Janv. Mars S. 122 ff.
- † Cheyne, T. K., The Prophecies of Isaiah 2nd edit. Vol. 1. 2. London 1882. 304. 312 S. 8°.
- Graetz, Exegetische Studien zum Propheten Jeremia s. Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth. 1883. S. 49 ff. 97 ff. 145 ff. 193 ff. 289 ff.
- Keil, C. F., Biblischer Commentar üb. d. Propheten Ezechiel. 2. Aufl. m. 4 lith. Taf. Leipzig 1882. 543 S.
- † Lowe, W. H., The Hebrew Student's commentary on Sechariah, Hebrew & LXX. London 1882. 164 S. 8°.
- † Ewald, C. H. A., Commentary on the Book of Job, with Translation. Translated from the German by J. F. Smith. London 1882. 252 S. 8°.
- Kuenen, A., Qoheleth s. Theol. Tijdschrift. 1883. Maart, S. 113 ff.
- † Ledrain, E., M. Renan et l'Ecclésiaste. Versailles 1882. 11 S. 8°. (Extrait de l. Philosophie positive, sept.-oct. 1882.)
- Wright, Ch. H. H., The Book of Koheleth. London 1883. XXVI. 516 S. 8°.
-
- Budie, Max, d. hebr. Präpos. **ל**. Halle 1882. 80 S. 8°.
- Herzfeld, L., Einblicke i. d. Sprachliche d. sem. Urzeit. Hannover 1883. 232 S. 8°.
- † Hommel, Fr., d. sem. Völker u. Sprachen. II. Leipzig 1882. 424 S. 8°.
- † Levy, J., neuhebr. u. chald. Wörterbuch üb. d. Talmudim u. Midraschim. Lief. 15. 16. Leipzig 1882. 83. 8°.
-
- Bergel, Jos., Mythologie d. alten Hebräer. Leipzig. Th. 1. 1882. 120 S. Th. 2. 1883. 80 S. 8°.
- Feilchenfeld, d. stellvertret. Sühne-Leiden u. d. Exegese d. Jesaianischen Weissagung s. Mag. f. d. Wiss. d. Judenth. 1883, S. 1 ff. (Auch als S. A. Posen 1883).

- Fürst, Askara oder Schem hammephorasch, das ausdrücklich ausgesprochene Tetragrammaton s. Z. D. M. G. XXXVI, S. 410 ff.
- † Green, W. H., Moses and the Prophets; or Robertson Smith and A. Kuenen reviewed. New-York 1882. 8°.
- König, Frdr. Ed., Der Offenbarungsbegriff d. A. T. 2. Bd. Leipzig 1882. IV, 410 S. 8°.
- Nöldeke, Th., Elohim, El s. Sitzungsberichte d. k. pr. Akad. d. Wiss. 1882, LIV, S. 1175 ff.
- Oehler, G. F., Theologie d. A. T. 2. Aufl. Stuttgart 1882. XII. 608 S. 8°.
- Philippi, F., Ist 𐤀𐤏𐤍 accadisch-sumerischen Ursprunges? s. Zeitschrift für Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft. Bd. 14 (1883), Heft 2 S. 175 ff.
- Smith, W. R., the Prophets of Israel and their Place in History. Edinburgh 1882. 450 S. 8°.
- Renan, E., Les noms théophores apocopés dans les langues sémit. s. Rev. des Étud. Juiv. 1882, Oct.-Dec. S. 161 ff.
- Erman, A., Zehn Verträge aus dem mittleren Reich, s. Z. f. ä. Spr. u. A. 1882. S. 159 ff. (Todtencult.)
- Dümichen, J., die Ceremonie des Lichtanzündens. Ebenda 1883, S. 11 ff. (Aegypt. Todtencult.)
- † Tabet, E., Ethnologie arabe, notes sur l'organisation des tribus et l'étymologie des noms propres. Oran. 1882. 44 S. 8°.
-
- † Bramston, M., Judaea and her Rulers, from Nebuchadnezzar to Vespasian With Map. London 1882. 8°.
- Graetz, d. legitime Ursprung d. Hohenpriesterwürde d. Makkabäer s. Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth. 1883, S. 1 ff.
- Derselbe, Antiochos Epiphanes Untergang s. Ebenda 1883, S. 241 ff.
- † Greene, J. B., The Hebrew Migration from Egypt. 2nd ed. London 1882. 434 S. 8°.
- † Lecoq, E., La Campagne de Moïse pour la sortie d'Égypte. Avec préface de l'abbé Moigno, projet d'une entreprise à la recherche de l'armée de Pharaon engloutie dans la mer Rouge. Paris 1882. XVI. 111 S. et carte. 8°.
- † Sharpe, S., History of the Hebrew Nation and its Literature. With an Appendix on the Hebrew Chronology. London 1882 4th ed. 8°.
- † Stuart, A. M., Israel's Lawgiver. His Narrative True & His Laws Genuine. London 1882. 190 S. 8°.
-
- † Bovet, F., Egypt, Palestine and Phoenicia. Translated by. W. H. Lyttelton. London 1882. 420 S. 8°.
- † Cysnola, A. P. di, Salamina (Cyprus): the History, Treasures and Antiquities of Salamis in the Island of Cyprus. With an introduction by S. Birch and with upwards of 700 illustrations and Map of Ancient Cyprus. London 1882. 380 S. 8°.
- † Fillion, L. C., Atlas archéologique de la Bible d'après les meilleurs documents soit anciens, soit modernes, et surtout d'après les découvertes les plus récentes etc. Lyon 1882. VI. 63 S. & 93 pl. 4°.
- Gildemeister, J., Des 'Abd-al-ghāni al-nābulusī Reise von Damascus nach Jerusalem s. Z. D. M. G. XXXVI, S. 385 ff.
- † Macintosh, Damascus and its People. Sketches of Modern Life in Syria. With 15 Illustr. London. 294 S. 8°.

- † Picturesque Palestine: Sinai & Egypt. Ed. by Wilson. Vol. 2. London 1882. 238 S. 4^o.
- † Thomson, W. M., Central Palestina and Phoenicia. The Land and the Book (Vol. 2) on Biblical Illustrations drawn from the Manners and Customs, the Scenes and Scenery of the Holy Land. Illustrations and Maps. New-York 1882. 8^o.
- † Tristram, C., Pathways of Palestine. Vol. 2. London 1883. Fol.
- † Wallace, A., The Desert and the Holy Land. 2nd ed. London 1882. 338 S. 8^o.

- † Berger, Ph., Note sur les inscriptions puniques rapportées d'Utique par M. le comte d'Hérissou. Paris 1882. 8^o. 12 S. (Extrait des Comptes rend. de l'Académ. des Inscript. et belles-lettres).
- Feilchenfeld, die Siloah-Inschrift s. Magazin f. d. Wiss. d. Judenth. 1882. S. 145 ff.
- Guthe, H., die Siloahinschrift s. Z. D. M. G. XXXVI, S. 725 ff.
- Sachau, Ed., Edessenische Inschriften s. Z. D. M. G. XXXVI, S. 142 ff.
- Derselbe, Zur Trilinguis Zebedaea s. Z. D. M. G. XXXVI, S. 345 ff.
- Nöldeke, Th., Bemerkungen zu den von Sachau herausgegebenen palmyrenischen u. edessenischen Inschriften s. Z. D. M. G. XXXVI, S. 664 ff.
- Praetorius, Franz, Bemerkungen üb. d. Safa-Inschriften s. Z. D. M. G. XXXVI, S. 661 ff.

- Bibliotheca rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim, zum erstenmale ins Deutsche übertragen v. A. Wünsche. Lief. 18 (Midrasch Schemot Rabba m. Noten von L. Fürst u. O. Straschun. Leipzig 1882. VII, S. 305—407).
- Bacher, W., Abulwalid Ibn Ganah u. d. neuhebr. Poesie s. Z. D. M. G. XXXVI, S. 401 ff.
- Derselbe, eine sonderbare Censuränderung in Ibn Esra's Pentateuchcommentar s. Magazin f. d. Wiss. d. Judenth. 1883. S. 28 f.
- Derselbe, Études sur quelques Traditions relatives à Rabbi Meir s. Rev. des Étud. Juiv. 1882, Oct-Dec. S. 178 ff.
- Derselbe, die Agada der Tannaiten s. Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth. 1883, S. 6 ff. 63 ff. 116 ff. 209 ff. 254 ff. 297 ff.
- Back, S., die Fabel in Talmud u. Midrasch s. Ebenda S. 317 ff.
- Berliner, zur Talmudischen Lexicographie s. Mag. f. d. Wiss. d. Judenth. 1882, S. 163 ff.
- Derenbourg, J., Essai de restitution de l'ancienne rédaction de Masséchéth Kippourim s. Rev. des Ét. Juiv. 1883. Janv.-Mars. S. 41 ff.
- Hoffmann, D., Bemerkungen zur Kritik d. Mischna s. Mag. f. d. Wiss. d. Judenth. 1882, S. 152 ff.
- † King, E. G., The Yalkut in Secharjah. Translated with Notes and Appendices. London 1882. 116 S. 8^o.

I

Zeitschrift

für die

alttestamentliche Wissenschaft.

Herausgegeben

von

Dr. Bernhard Stade,

ordentlichem Professor der Theologie zu Gießen.

1884.

Vierter Jahrgang.



Gießen.

J. Ricker'sche Buchhandlung.

1884.

Zeitschrift

Wissenschaftliche Zeitschrift

Verlag von

Leipzig

Verlag von

I n h a l t.

	Seite
Vollers, das Dodekapropheten der Alexandriner (Schluß)	1
Delitzsch, über den Jahve-Namen. I (Vier Briefe von Franz Dietrich. Schluß). II (Der Name יהוה bei Lao-tse von Victor von Straufs-Torney)	21
Siegfried, die Aussprache des Hebräischen bei Hieronymus	34
Cornill, die Composition des Buches Jesaja	83
Derselbe, Capitel 52 des Buches Jeremia	105
Droste, Hiob 19, 23—27	107
Wurster, zur Charakteristik und Geschichte des Priester-codex und Heiligkeitgesetzes	112
Grill, Beiträge zur hebräischen Wort- und Namenerklärung	134
Stade, Miscellen: 1. Jes. 4, 2—6. 2. Jer. 3, 6—16. 3. Habakuk	149
Bibliographie	159
Smend, Anmerkungen zu Jes. 24—27	161
Wolff, zur Charakteristik der Bibelexegese Saadia Alfajjûmis	225
Nestle, zu Daniel	247
Derselbe, ך"ט = 15	249
Stade, Miscellen: 4. Ri. 14. 5. Jes. 32. 33. 6. Wie hoch belief sich die Zahl der unter Nebucadnezar deportirten Juden	250
Nowack, Bemerkungen über das Buch Micha	277
Stade, Bemerkungen zu Nowack, über das Buch Micha	291
Budde, Seth und die Sethiten. Eine Berichtigung	298
Stade, Notiz	302
Bibliographie	304
Notiz	312

Verantwortung

Die Verantwortung für den Inhalt der in diese Zeitschrift aufgenommenen Aufsätze tragen, soweit nicht ausdrücklich das Gegentheil angegeben ist, allein die Verfasser derselben.

Der Herausgeber.

Das Dodekapropheten der Alexandriner.

Untersucht von Lic. Dr. K. Vollers.

(Schlufs.)

Michaias.

Das Plus und Minus des Alexandriners.

a) *Plus* : 1, 2 καὶ nach λόγους. 1, 4 καὶ nach πυρὸς. 1, 5 ἁμαρτία. 1, 6 καὶ nach ἀγροῦ. 1, 9 καὶ vor ἦψατο. 1, 14 ἐγένοντο. 1, 15 Λαχεῖς u. τῆς θυγατρὸς. 2, 2 καὶ vor ἄνδρα, fehlt in Compl. Ald. III. XII. 22. 26. 36 aa. Hier. 2, 3 ἐξαίφνης bei Hier. u. Sha mit Obelos, fehlt in Compl. Ald. 87. 91aa. 2, 4 ἐν σχοιρίῳ καὶ. 2, 5 δε von μηδὲ. 2, 8 αὐτοῦ zu δορὰν. 2, 10 σοι. 2, 12 τὴν ἀποστροφὴν. 3, 1 ταῦτα, in Sha fehlend, und οἴκου aus v. 9. 3, 4 ἐπ' αὐτοὺς, in Sha mit Obelos (der aber nach cod. Mus. Brit. add. mss. 14, 688 nicht in der Hexapla stand vgl. Field Auctarium p. 59), fehlt in Compl. Ald. 87. 97aa Hier., wahrscheinlich Dublette zu מלליהם, wofür man עיליהם las. 3, 5 ἐπ' αὐτὸν. 3, 7 τὰ ἐνύπνια in Sha mit Ob. 4, 1 ἐμφανὲς, ohne Zweifel aus der bekannten Stelle Jes. 2, 2 eingedrungen. 4, 4 zweites ἕκαστος und ταῦτα. 4, 8 ἐκ Βαβυλῶνος aus v. 10, in Sha mit Ob.; Hier. : in quibusdam ll. legitur : de Babylone. 4, 9 καὶ. 4, 10 καὶ vor ἐκείθεν u. ὁ θεὸς σου, in Sha mit Obelos. 4, 13 αὐτοὺς zu ἀλόα. 5, 2(1) οἶκος. 5, 4(3) καὶ nach κύριος und τὸ ποίμνιον αὐτοῦ. 5, 7(6) ἐν τοῖς ἔθνεσιν aus v. 8(7) und πίπτουσα. 5, 8(7) ἐν vor τῷ δρυμῷ u. καὶ nach δρ. 5, 12(11) σου zu φάρμακα. 6, 1 λόγον. κύριος. 6, 5 κατὰ σοῦ. 6, 8 εἰ (fehlt in Compl. 22. 23. 51 aa. Hier. Sha) u. κυρίου. 6, 10 θησαυρίζων. 7, 1 ἐν

5. ἁμαρτίαν sg. : חטאות pl. οἶκον : במוח = בית. S fügte ἁμ. aus dem Vorhergehenden hinzu.

6. ὀπωροφυλάκιον : עי wie 3, 12 und darnach Jer. 26 (33), 18 (Var.); ferner ψ 79, 1. φυτεῖαν sg. : מטעי pl. Wegen χάος : גיא vgl. zu Zach. 14, 4.

7. S las יפתו und ישרפו. μισθωμάτων pl. : אתנן sg. συνέστρεψεν ἐκ : ישוכו ער. Sha : שפח. S las : השיכה מ. Schleusner zieht vor, den griechischen Text zu ändern : ἕως μ. π. ἀνέστρεψεν (opuscula z. St.).

8. κόπεται, θρηγῆσει, πορεύεται, ποιήσεται : 1 ps. sg. in MT. θυγατέρων σειρήνων : בנות יענה. Die Entstehung dieser Uebers. hat einen doppelten Grund, einen etymologischen, indem S 'ע von ענה „singen“ ableitete (wie Schleusner schon richtig erkannte : thes. 5, 18) und einen mythologischen, indem die Sirenen als Sinnbild des Trauergesanges galten, vgl. aufer den zahlreichen Glossen bei Schl. a. a. O. noch Eur. Hel. 169. Diod. 17, 115. Anth. 7, 710, 1. 491, 4. Lycophr. 1463.

9. πληγή sg. : מכות pl.

10—11. Die Vorlage lautete : בגח אל הגרילו בבכים אל = ihr in Geth, brüstet euch nicht, ihr in Bakim, bauet nicht aus einem Hause Schande (Verspottung) auf, mit Erde bestreuet eure Schande! καὶ nach μεγ. ist nach II u. III zu streichen. Aus οἱ ἐν Βακεῖμ [noch erhalten in XII (Rand) u. Sha : בבכים] machte ein bibelkundiger Abschreiber οἱ Ἐνακεῖμ = הענקים. Weiterhin wurde die Untersuchung stets dadurch erschwert und irre geleitet, das man κατὰ γέλωτα getrennt schrieb und dachte. Bei κατάγελως, -ωτος [καταγέλωτα in Compl. 36. 40 aa. Hier. (derisum). Sha (כגל)] dagegen wird der Sinn in doppelter Beziehung umgestaltet : γ. ist die That des Lachens, κατάγ. der Zustand des Verlachtwerdens. Beachtet man nun, das 3, 7 καταγελασθήσονται = חפרו ist, so liegt die Annahme nahe, das S

auch hier zweimal ה für ע und einmal פ für ב las. Zum Substant. הפרה vgl. noch syr. ܦܗܪܐ = בְּלִמָּה Jes. 45, 16 P. Wegen καταπ. : התפליש vgl. Jer. 6, 26, auch Ez. 27, 30 : στρώσονται. καλῶς τὰς πόλεις αὐτῆς : שְׁפִיר עָרֶיהָ = שְׁפִיר עָרֶיהָ, im ersten Worte aramaisierend. Σενναῶρ : צאנן. Die echte Lesart ist zu suchen in Σεννάν : 62. 147. Hier. Sha (𐤑𐤃) vgl. Σαιννάν in Ald. 42. 68 aa, woraus in Erinnerung an Gen. 10, 10 u. s. w. leicht das bekanntere Σενναῶρ = שנער werden konnte. Für κόψασθαι lesen κόψασθε : II. III. Hier. (plangite). Sha (ܟܦܫܐ) [vgl. zu Osee 10, 10], schwerlich mit Recht, weil κόψασθαι : מספר sich leicht erklärt, indem S 'מ aramaisierend als Infinitiv las wie 4, 3. ἐχόμενον αὐτῆς : האצל = הצלה. πληγὴν ὀδύνης : עמדתו = עצבתו vgl. ὀδ. = עצב Jes. 14, 3. ψ 127, 2.

12. τίς : כי = מי. πύλας pl. : שער sg.

13. ψόφος : רחם = רעם. αὐτή gehört nach Sha zu Θ; es fehlt in Compl. Ald. 68. 87 aa. Hier.

14. δώσει : התני = חתן. Aenderung δώσεις in III. 22. 23. 26 aa. Sha (𐤒𐤃𐤃).

15. ἕως : על = ער. Vorlage : ער-הַיְדוּשִׁים הַבְּיָאוּ. Für Ἰσραὴλ lesen Σιών : Ald. 22. 36. 51 aa.

16. χηρείαν σου : קרחתך. Dafs S קרח kennt, zeigt u. a. das vorhergehende ξύρησαι : קרתי. Es handelt sich also nur darum, das sinnentsprechende Wort zu finden, welches graphisch χηρείαν am nächsten liegt. Schleusner (thes. 5, 522) schlägt κουρά vor; dagegen ist ξύρησιω erhalten in Compl. Ald. XII (Rd). 22. 36. 42 aa. Hier. Sha (𐤒𐤓𐤃).

Cap. II.

1. ἐγένοντο : הוי = היו. οὐκ ἦσαν : יש. Während man bestimmt sagen kann, dafs S für ישאו las, muß man schwanken, ob sie לא vorfanden oder nach eigenem Ermessen hinzufügten. Die gesicherte Gestalt der in MT.

vorliegenden Redensart macht das letztere wahrscheinlicher.
χείρας pl. : יד sg.

2. Das Verhältnis zwischen MT. und S ist um so schwerer zu bestimmen, als auch jener an Unklarheiten leidet. Vermutlich fügte S *ὄρφανους* frei hinzu (bei Sha ὄ. mit Ob.) und da *κατεδυνάστευον* nur עשקו wiedergeben kann (vgl. Am. 4, 1. 1 Sam. 12, 3. Jer. 7, 6. Ez. 22, 29 u. ö.), so muß *διήραζον* entweder als Dublette oder als Uebersetzung des vorangehenden נשאו angesehen werden. Bei P fehlt ונולו, T stimmt mit MT.

4. *ἐν μέλει* : נהיה = בנהי. *κατεμετρήθη* : ימד = ימיר. *οὐκ ἦν* : אין = איך. *αὐτὸν* : לו = לי. Für *ὑμῶν* ist *ἡμῶν* zu lesen nach Compl. II. 36. 51. 310. 311.

6. *ἀπόσεται* : יסיג = יסיג.

7. S las : האמר ב' י' הקציף ר' י' . . . דבריו ייטבו עמו וישר : הלכו. Für *παροργ.* = הקציף vgl. Zach. 8, 14. *ψ* 105, 32.

8. S las איבה für אויב und weiterhin (aramaisirend) : 'שבר מ' vgl. *δορὰ* = 'א Gen. 25, 25. *δέρις* = 'א Zach. 13, 4. Für *ἐλπίδας* ist *ἐλπίδα* zu lesen nach II. III. Sha (שכף).

9—11. Die Vorlage lautete : נשיאי עמי יתגרשון מבתי . . . ת' ממעלליהם רחקו [דחקו] בהרי עולם. Auf נשיאי riet schon Cappel. *ἐξώσθησαν* u. *ἐγγίσατε* sind Dubletten für ein Wort, das einmal mit ר, einmal mit ד in aramäischer Bedeutung gelesen wurde, vgl. noch Joel 3, 6 (11) *ἐξωθεν* : הרחק. Nach Cappel las S תקרו für חקרו. Weiter las S : רוח החחבלתם חבל נרדפתם לוא] איש הלך וקוטי ולכי : כוב *πνεῦμα ἔστησε* *ψ*. Für מטוף las S etwa מטוף.

12. S las יאסף für אסף, בצרה für בצרה, [מ]שכבם für שכבם vgl. Jes. 5, 17 *ταῦροι* : דכרו.

13. Zu Anfang las S : על הפרץ. Nachbesserung *ἀνάβηθι διὰ* in Compl. Ald. 22. 23. 42. 51 aa. Hier. Sha (سف صم).

Cap. III.

1. *ἔρει* : אמר = אָמַר. *οἱ κατάλοιποι* : קציני wie v. 9. Der Uebers. von Josue, Judd. und Jesaias kennt 'ק, auch der der Prov., wie 25, 15 zeigt, während das. 6, 7 ק nicht nur in S, sondern auch in P und T mit קציר verwechselt wird. S : *γεώργιον*. P u. T : קָצִירָא. Auch unser Uebers. las hier קציר im Sinne von „knapp, wenig.“

3. *ὄν τρόπον* : ואשר = כאֲשֶׁר. *ὡς σάρκας* : כאשר = כְּשֶׁאֵר (so schon Cappel).

5. Für יתן las S יתן. Für *ἡγειραν* ist *ἡγίασαν* zu lesen nach Compl. Ald. XII (Rd). 22. 42. 51 aa. Hier. Sha (פ. ٢٠٥) vgl. Joel 4, 9 (14) *ἀγιάσατε* : קדִישׁוּ.

7. *καταλαλήσουσι κατ' αὐτῶν πάντες αὐτοί* : ועמו כלם *על-נפשם כלם = על-שפם כלם* „sie alle werden sich selbst etwas vorschwatzen.“ Für *κατ' αὐτῶν* ist *καθ' ἑαυτῶν* zu lesen. Für *καταλαλ.* = יטפו vgl. נטף von der prophetischen Rede : 2, 6. 11.

8. *ἐὰν μὴ* : אולי = אולי. Nachbesserung : *ἀλλὰ μὴν ἐγὼ ἐνεπλήσθην ἰσχύος* in 22. 51 aa. Chrysost. opp. (Par. 1732) 10, 610 A. *ἀσεβείας* u. *ἁμαρτίας* pl. : sgg. in MT.

9. *κατάλοιποι* : קציני vgl. zu v. 1. *ὄρθα* pl. : ישרה sg.

10. *οἱ οἰκοδομοῦντες* : בָּנִי = בָּנָה.

11. *δώρων* pl. : שְׁחָד sg. *αὐτῆς* bei *προσφῆται* gehört nach Sha zu ἈΣΘ.

12. *ἄλσος* : כְּמוֹת wie in dem Citat Jer. 26 (33), 18.

Cap. IV.

1. *κορυφὰς* : ראש sg. Vergleicht man diese Uebers. u. weiterhin mit der von Jes. 2, 2 ff. (über das quantitative Verhältnis vgl. d. Plus z. St.), so erhellt, dafs die des Mich. durchaus selbständig und auch in manchem wörtlicher ist (vgl. *ἔτοιμον* = נָכוֹן u. *σπεύσουσι* = נִהְרִו), ferner, dafs ביה in beiden Texten nicht ursprünglich ist.

2. *δείξουσιν ἡμῖν* : יורונו = יורונו. *ὁδὸν* sg. : דרכי pl.

3. *πολεμεῖν* : מלחמה. Vielleicht las S das Wort als aramäischen Infinitiv vgl. zu 1, 11. Für *δόρατα* lesen *ζιβύνας* (aus Jes. 2, 4 LXX) : III. XII. 26 (ξιβ.). 40. 49 aa. Justin, Sha (𐤎𐤁𐤏).

4. *ἀναπαύσεται* : ישבו = ישכן vgl. *ἀναπ.* = 'ש' Deut. 33, 20. Jes. 57, 15. Prov. 1, 33 („ἄλλος“) u. 21, 20, wo S für *ישמן* auch *ישכן* las; 2 Sam. 7, 10 *Συ*.

5. *τὴν ὁδὸν αὐτοῦ* : בשם אלהיו vgl. zu Am. 8, 14. Ohne Zweifel liegt hier wie bei Amos eine theologische Aenderung vor; der Monotheismus dieser Propheten war eben ein anderer als der der Ptolemäerzeit.

6. *συντετριμμένην* : צלעה wie v. 7, vgl. zu Soph. 3, 19.

8. *ἀνχμώδης* : עפל vgl. Cappel cr. s.² 2, 877 unt. Schleusn. (thes. 1, 503) : legerunt אפל cum Aqu. [*σχοτώδης*] et Sy. [*ἀπόκρυφος* = T: דרמיר]. Vulg. : nebulosa.

9. *ἔγνωσ* : הרעי = הרעי. *βουλῆ* : יועץ. S las eine andere, im AT nicht vorkommende Bildung von 'י, etwa *יָעַץ*.

10. *ἀνδρίζον καὶ ἔγγιζε* : גרוי : Dublette, indem einmal גברי, einmal נשי gelesen wurde. *καὶ ἔγγιζε* fehlt in Compl. III. 87. 91 aa. Hier.; in Sha mit Obelos.

11. *ἐπιχαρούμεθα* : תחנה. *ἐπιχ.* ist meist : „schadenfroh sein“, womit zu vergl. *תַּחַן* = *ἀσεβής* Job 8, 13. 15, 34. 20, 5. 27, 8. Jes. 33, 14 P. und bes. Barhebräus zu Job 34, 30.

12. *λογισμὸν* sg. : pl. מחשבות. *δράγματα* pl. : עמיר sg.

13. *κέρατα* pl. : קרן sg. *κατατήξεις* : הרקות, dafür *λεπτυνεις* in III. XII. 40. 42 aa. Hier. (comminues); Sha vereinigt beide : *קַרְנֵי מִלְּבָבִים לְרַגְלֵי מִלְּבָבִים* = Ald. 23. 49. 62 aa. *κατατ.* ist ursprünglicher, weil freier und vielleicht auch eine Form הרקות voraussetzend; λ. die genauere Nachbesserung. *ἀναθήσεις* : החרמתי, vgl. Ols-hausen, Hebr. Spr. § 232 h.

Cap. V.

1 (4, 14). ἐμφοραχθήσεται ἐμφοραγμῶ : תחגודי גרוד = תחגוד גרר.

2 (1). φυλάς : שפט = שכטי. μὴ ὀλιγ. εἶ : in 22. 26. 36 u. 18 anderen Hss. Orig. c. Cels. 1, 51 : οὐκ ὀλ. Hier. ep. 57 ad. Pammach. 8 : pro nequaquam minima es in ducibus Judae (Matth. 2, 6) in LXX legitur : modicus es, ut sis in millibus Judae.

4 (3). καὶ ὄψεται καὶ ποιμανεῖ : רעה : Dublette. Das erste scheint ein Gehörfehler zu sein. θεοῦ αἰτῶν pl. : אלהיו. μεγαλυνθήσονται pl. : יגדל sg.

5 (4). für αἰτῆ ist αὔτη herzustellen nach Sha : אׁט. χώραν sg. : ארמנות pl. Zur Lösung vgl. zu Am. 3, 9. ἐπεγεροθήσονται : הקמני = הוקמו. δῆγματα : נסיכי. S las eine Bildung von נשׂף, etwa נשׂף.

6 (5). τάφορ : פחהי frei, vielleicht in Erinnerung an babylonische Landesverhältnisse.

7 (6). ἄρονες : רביבים = כבשים. Schleusner (opusc. z. St.) will ῥανίδες lesen. συναχθῆ : יקיה = יקנה.

12 (11) χειρῶν pl. : יד sg. ἀποφθεγγόμενοι : מעוננים, vgl. zu Zach. 10, 2.

13 (12). ἔργοις pl. : מעשה sg.

Cap. VI.

2. Für ὄρη hat II : λαοί, vgl. Amb. 3, 10. Beide Male scheint Willkür eines Abschreibers vorzuliegen.

3. τί παρηνόχλησά σοι ist Dublette zu τί ἐλύπησά σε. Letzteres bei Hier. u. Sha mit Obelos.

5. σχίνων : שׂים wie Joel 3, 18 (23). 'שׂ im Exodus = ἄσηπτος, Num 25, 1 = Σαττειν, Josue 2, 1. 3, 1 = Σαττιν. Mit Hier. u. Schleusner (opusc. z. St. u. thes. 5, 248) ist daran festzuhalten, daß als echte S-Lesart nur σχίνων gelten kann, das unter dem Einfluß des itacistischen Vocalwandels leicht in das bekanntere σχίνων umgesetzt

werden konnte, vgl. noch Sha (zu Joel a. a. O.) **سحدته** mit der Glosse : „Bäume, die **كلم** (Mastyx) tragen.“ **δικαιοσύνης** sg. : **צדקות** pl.

6. **ἀντιλήψομαι** : **אכף**. S scheint an eine denominative Bildung von **כף** Hand zu denken. **θεοῦ μου ὑπίστων** : **אלהי הפרומם = אלהי מרום**.

7. **χμάρων πτόνων** : **נחלי-שמן**. **χμ.** ist auf dem zu v. 5 besprochenen Wege aus **χμ.** verderbt. Sha : **כ-פ-ץ**. **ὑπὲρ** vor **ἀσεβείας** fehlt in II u. III.

8. S las vielleicht **ה** vor **הגיד**. **ἔτοιμον εἶναι** : **הצנע** scheint auf guter Ueberlieferung zu beruhen. Die dem althebräischen Worte gewöhnlich zugeschriebene Bedeutung „demütig s.“ ist diesem Stamme nur im Jüdisch-Aram. eigen, scheint also erst durch rabbinische Auslegung in diese Stelle hineingetragen zu sein, vgl. Prov. 11, 2, wo das **צנוע** des MT in S anscheinend durch **ταπεινός** wiedergegeben ist, und Niddâ 12* : „Jeder, der die Worte der Weisen erfüllt, heist **Šânû‘a**.“

9. 10. Vorlage : **ק' י' לע' יקרא וישיע יראי-שמו שמע מ'** ומי יערה עיר האש וב' ר' [אצ'ר] א' ר' ואת זרון. Für **κοσμεῖν** = **ערה** vgl. Jer. 4, 30. Ez. 16, 11. 13. 23, 40 u. ö. Weiter : **ומה**. Für **ἀδικίας** lesen II u. III **ἀδικία**.

11. 11a : **היזכה במאונים רשע**.

12. S las **עשרם** für **עשיריה** und **רמה** für **רמיה**.

13. **ἄρξομαι** : **החלותי = החליתי**. Die Dublette zum ganzen Verse : **καὶ ἐγὼ ἐβασάνισα ἐπὶ σὲ ἀφανισμῶ διὰ τὰς ἁμαρτίας σου** in Comp. (ohne **ἐπὶ**). Ald. XII (Rd). 68. 87 (**ἐβασανίσω ἀφανισμῶ**). 91 (**ἀφανισμὸν**). 97 aa, Hier. (et ego cruciavi te perditione propter peccata tua) u. Sha kann nicht Anspruch auf Ursprünglichkeit erheben, weil sie sich weit enger an MT anschliesst.

14. S las **יחשך** für **ישחך** und **חסג** für **חסג**. Dublette : **καὶ ἐξώσω σε [= ויאסחך = ויאשחך] ἐν σοὶ καὶ καταλήψη** nach Ald. XII (**καὶ καταλ. καὶ ἐκνεύσεις**). 23. 40. 68. 86 (Rd). aa. Sha [**סו ויניג**]. Hier. : et ejiciam te in temet

ipsam et apprehendes et non salvabis. Weitere Vorlage : אשר הִתְפַּלְטוּ לַח' יִתְּנוּ.

15/16. S las : וישחמד ה' עמי, darauf folgt die anscheinend sehr alte Dublette : καὶ ἐφυσ. τὰ δ. Z. = וישמרה ה' ומרי. Letztere fehlt in Compl. 22. 23. 87 aa. Sha; Hier. : LXX et dissipabuntur legitima populi mei, pro quo nos posuimus propter sermonis consequentiam : et custodisti praecepta Amri, licet et in Hebr. scriptum sit : et custodita sunt praec. Amri.

16. ἔργα u. ὀνειδῆ pl. : sgg. in MT. Für ὁδοῖς lesen βουλαῖς (vielleicht ursprünglicher) : Compl. Ald. III. XII. 22. 23. 26 aa. Hier. Sha (ⲓⲛⲧⲏⲧⲏⲛⲓ).

Cap. VII.

1. οἶμοι verdoppelt in II². III. Sha (ⲓⲛⲙⲟⲓ) vgl. Joel 1, 15. ὡς συναγωγῶν καλάμην : כאספי קיץ, vgl. d. Plus z. St. οἶμοι : אויה = אויה oder אוי.

2. Für εὐσεβῆς ist εὐλαβῆς zu lesen nach Compl. Ald. II (corr.). III. XII. 22. 23. 26 aa. Hier. (reverens). Sha (ⲛⲉⲃⲁ). δικάζονται : יריבו = יריבו. ἐκθλίβουσιν ἐκθλίβῃ : יצרו צר[ים] = יצודו חרם.

3. ἐξελοῦμαι : יעבחהו. Vielleicht las S אַבְעָה S.

4. Vorlage :

כַּחֲדָק וְשׁוֹר בְּמִשׁוֹרָה יוֹם מִצְפָּה [אוּ]

פְּקֻדוֹתַי בְּאוֹ ע' ח' מִכְבוֹתֵיהֶם וְגו'

חרק ist wegzehrr., abfeil., endlich vom Feuer : wegfress. Vgl. fürs Syr. 'ח = χαράσσω 4 Regg. 17, 11 hex. Am. 7, 14. Θ. u. ἰσὶς αὐστηρὸς, στρυφνὸς (bei Galen); hier = σῆς ἐκτρούγων. Zu משורה vgl. Lev. 19, 35 = ζυγά. Ez. 4, 11. 16 = μέτρον; andererseits κανὼν Wagebalken Aristoph. ran. 799 u. scholl; Anthol. 11, 334.

5. φίλοις u. ἡγουμένοις pl. : sgg. in MT.

7. Genauere Dublette : ἐν τῷ κυρίῳ ἀποσκοπεῖσω in Ald. (ἐπισκ.). 23. 42 aa. Hier. (in domino contemplabor). Sha (ⲓⲛⲉⲃⲁⲓⲛⲉⲃⲁⲓ), vgl. ἀποσκ. = 'צ Amb. 2, 1.

8. Nach Sha gehört *φωτιει μοι* zu Θ , nach XII (Rd) las S : *φῶς μοι*, das sich auferdem in 23 (*μου*). 86 (Rd). 87 (*μου*). aa. findet.

10. *πρὸς μὲ* : *אלי* nach II. III. Sha (*לְאֵלַי*).

11. Freie Wiedergabe von MT, wobei zugleich ein Wortspiel bezweckt wurde : der Tag des Ziegelstreichens ist der Tag deiner Ausstreichung (Vertilgung). *ἀποτριφεται* : *רחק* = *ירחק*. Nachbesserung nach MT (vgl. 2, 9 und Joel 3, 6) *ἀπόσεται* in Ald. III. XII. 22. 23. 36 aa. Hier. Sha (*לְהִסָּחֵף*). *νόμιμα* pl. : *חק* sg.

12. *Ἀσσυρίων* gehört nach Sha nicht zu S, sondern zu *ἈΣΘ*. *αἱ πόλεις σου* paßt besser in den Zusammenhang und Parallelismus als *עריך* des MT. 1) *εἰς ὀμαλισμὸν*, 2) *εἰς διαμερισμὸν* (zweimal) : *למני*. Während S beim letzten Ausdrucke ein Derivat von *מנה* im Auge hatte, muß *ὀμαλ.* nach Hier. (in conclusionem) in Sha (*מַחֲמַל*) in *συγκλεισμὸν* geändert werden, das sich in XII (Rd). 22. 23. 36 aa. findet. Diese Uebers. entspricht aber dem *מצור* nach *ערי* (vgl. *σ.* = *מ'* Ez. 4, 3. 7), was andererseits, vielleicht als *מכצר* gelesen, mit *αἱ ὄχυραι* übertragen wurde, vgl. *ὄχυρὸς* = *מצור* Num. 13, 29 u. ö.; = *מכצר* Jos. 10, 20 u. ö. *ὄχυρῶμα* = *מכצר* Jos. 19, 29 (III). 2 Reg. 8, 12 u. ö.; = *כצרון* Zach. 9, 12; = *מצור* Zach. 9, 3; = *מצור* Prov. 12, 12. Job 19, 6. So erhalten wir für das erste *מצור* eine Doppelübertragung und zugleich erhellt, daß *εἰς ὀμ.*, ursprünglich vor dem zweiten *εἰς διαμ.* stehend, von hier durch einen Abschreiber an die Stelle vor dem ersten gerückt worden ist. *ἀπὸ Τύρου* : *מצור* = *מצור*.

13. *καρπῶν* pl. : *פרי* sg.

15. *ὄψεσθε* : *אֶרְאֶנִּי*. Nachbesserung *δείξω αὐτοῖς* in Compl. Ald. XII. 22. 23. 36 aa. Hier. Sha (*לְהַרְאוֹתָם*). *χειρας* pl. : *יד* sg.

17. Für *ὄφεις* ist *ὄφεις* zu lesen nach II. III. Sha (*לְמַחֲמָל*). *ἐν* : *מ* = *ב*. *συγκλεισμῶ* sg. : *מסגרות* pl.

Die Varianten und ihre Lösung.

Cap. I.

1. Βαθονήλ : פתואל = 'בה.
5. μέθην : עמים vgl. 3, 18 (23). Am. 9, 13.
7. συκᾶς μου pl. : האנתי sg. wie v. 12. ἐρευνῶν ἐξηρεύνησεν : השך השך = 'הפשח, vgl. ἐρ. = 'ה Gen. 44, 12. 1 Regg. 20, 6. Prov. 20, 27.
8. ἄλι ist doppelt übersetzt 1) aramaisierend mit θρήνησον, 2) mit πρὸς μὲ. Dadurch, daß letzteres in den Text eindrang, wurde das als ursprünglich anzusetzende ὄσπερ = כ in ὑπὲρ [Sha ← מִלְּמַר] verwandelt. So auch Frankel, Vorstudien 73 f. Zur Doppelübers. vgl. Ang. 1, 12.
9. πενθεῖτε : אכלו = אכלו. κυρίου². ist zu streichen nach II. III. 22. 23. 26 aa. Sha.
10. πεδία pl. : שדה sg. ὀλιγόθη : ἄμλε wie v. 12 u. Naum 1, 4.
11. ἐξηράνθησαν : הבישו wie v. 10. 12. 17. Nachbesserung κατησχύνθησαν in 22. 36. 51 aa. κτήματα : כרמים = כרמים wie Osee 2, 15 (17).
12. συκαί pl. : האנה sg. wie v. 7.
14. θραπείαν : עצרה wie 2, 15, vgl. Am. 5, 21 πανήγυρις : ע. S las עבדה. Andere Ausgleichungen bei Schleusner (thes. 3, 58 f.).
15. ἐκ ταλαιπωρίας : משרי = משר.
16. Zweimal ὑμῶν für ינו .. — βρώματα pl. : אכל sg.
17. 18. Zu diesem und dem folgenden Verse vgl. Merx, Joel 100—106, dem ich nichts Wesentliches hinzuzufügen habe.
18. ἠφανίσθησαν : נאשמו vgl. zu Osee 5, 15.

Cap. II.

3. τροφῆς : ערן wie Gen. 3, 23 u. 5.
4. ὄρασις αὐτῶν : מראהו = מראהם.
5. ἰσχυρὸς ist Dublette zu πολὺς = עצום.

6. ὡς πρόσκαιμα χύτρας : קבצו פארור vgl. zu Naum 2, 11.

7. τείχη pl. : חומה sg.

8. πλησίον (für ἀδελφοῦ) in Ald. XII (Rd). 42. 68 aa. Sha (ܡܝܬܐ). ἀφ᾽ἑξέται : ירחקון = ירחקון. καταβαρυνόμενοι : נכרים = נכרים. ὄπλοις αὐτῶν : מסלחו = כליהם. βέλειω pl. : שׁלח sg.

9. ἐπιλήφονται : ישׁקוּ = aram. ישׁקוּ von נשׁק sich berühren, aneinanderstoßen. τειχέων u. κλέπται pl. : חומה u. נגב sgg.

10. Var. πρὸ προσώπου αὐτῶν in Sin.; III. XII. 42. 49 aa. Sha (ܡܝܬܐ).

11. ἰσχυρὰ ἔργα λόγων αὐτοῦ : עצום עשה דברו = עצומים מעשי דבריו. Nach ἡμέρα κυρίου ist zu lesen μεγάλη και ἐπιφ. sf. nach Compl. II. III. Sin. 22. 23. 26 aa. Hier. Sha.

13. καρδίας u. κακίας pl. : sgg. in MT.

14. και vor θυσίαι ist zu streichen nach II. III. Sin. Sha.

15. θεραπείαι : עצרה vgl. zu 1, 14.

20. ἀφανιῶ : שממתי = שממתי. βρόμος αὐτοῦ : צחנתו. Sha : ܘܘܨܝܢܐ, das auch Job 6, 7 = βρόμος, beide Male = Gestank vgl. ܡܝܬܐ bei P. Smith, thes. syr. 1, 1146. In dieser Bedeutung wird βρόμος von W. Dindorf verworfen vgl. Lobeck, Phryn. 156, so daß mit Bochart (hieroz. ed. Rosenmüller 3, 317) βρωῶμος herzustellen ist.

23. τὰ βρώματα : המורה u. πρόμιον : מורה. Im ersten Falle las S הכריה vgl. βρ. = ב' 2 Sam. 13, 5. 7. 10. καθῶς : כ = כ.

24. ὑπερχυθήσονται : השיקו vgl. 4, 13 u. ψ 65, 10 ἐμέθυσας : השקקה. In allen drei Fällen las S das Hif' il bezw. Hof' al von שקקה.

30 (3, 3). ἀτμίδα : הימרות. Genauer, vielleicht etymologisierend, Cant. 3, 6 : στελέχη : ה'.

32 (3, 5). *εὐαγγελιζόμενοι* : כשרידים = מבשרים. Sing. in Compl. Ald. Sin. 23. 62 aa. Hier. Sha (ܡܫܒܪܝܢ ܕܥܘܢܐܢ).

Cap. III (IV).

1 (6). *ἐγὼ* scheint Dublette zu sein, indem S אני für הנה las.

2 (7). Nach Sha las S ܘܢܝܝܐ = *καταδιώξω*, *ΑΣΘ* ܕܠܝܐ = *κατάξω*. *διεσπάρησαν* : פּוּרְוּ = פּוּרְוּ.

3 (8). *κλήρους, παιδάρια, πόρναις, χοράσια* pl. : sgg. in MT.

4 (9). *κεφαλὰς* pl. : ראשׁ sg. wie v. 7 (12).

7 (12). *καὶ* im Anf. ist zu streichen nach II. III. Sin. *κεφαλὰς* : ראשׁ vgl. v. 4 (9). Sha : sing. (ܟܦܠܐ).

8 (13). *χεῖρας* pl. : יד sg.

9 (14). *προσαγάγετε καὶ ἀναβαίνετε* : יגשו יעלו = גשו ועלו.

10 (15). Für *ὁ ἀδύνατος* lesen *ὁ δυνατός* : XII (corr.) 86. Hier. Sha (ܕܝܢܐܘܬܐ). Zum Ausfall des Alpha vgl. zu Osee 4, 14. 13, 13.

11 (16). *ὁ πρᾶς ἔστω* : יהוה = הַנְּחַת [נְחַת] יהיה im ersten Worte aramaisirend. Aehnliche Vorschläge schon bei Cappel, Tromm u. A., vgl. *נמד* demütigen, de Lagarde, *reliquiae* 59, 2. *ܥܠܡܠܢܐܝܢ* Demütigung, Phillips, a letter by Jacob of Ed. 20 u. 38.

13 (18). *δρέπανα* und *κακὰ* pl. : sgg. in MT. Zu *ὑπερεχεῖτε* vgl. zu 2, 24.

14 (19). *ἐξήγησαν* : המוני = המו.

16 (21). *ἐνισχύσει* : מעו = מעו.

17 (22). Zu *ἀγίω* ist *μου* zu ergänzen nach II. III. Sin. Sha (ܡܝܢ).

18 (23). Zu *γλυκασμὸν* vgl. Am. 9, 13. Zu *σχοίνων* : שמים vgl. zu Mich. 6, 5.

19 (24). *ἀδικιῶν* pl. : חמס sg.

21 (26). *ἐκζητήσω* : נקמתי = נקמתי.

Obdias.

Das Plus und Minus des Alexandriners.

a) *Plus* : 6 καὶ nach Ἡσαΐ. 10 καὶ nach σφαγήν. 13 δε von μηδὲ vor ἐπίδογς. 14 αὐτοῦ zu διεκβολὰς. 16 οἶνον. 19 καὶ nach Βενῖαμιν.

b) *Minus* : 7 חמך, das übrigens ganz das Aussehen einer Glosse hat (zu שׁ). Ergänzung οἱ ἐσθίοντες in 22. 23. 51 aa. Dafs jene Redensart eine stehende war, die später der Erläuterung bedürftig sein mochte, erhellt aus Jer. 38, 22. 8 הלוא vgl. Joel 1, 16. 16 חמיר ׀.

Die Varianten und ihre Lösung.

1. ἤκουσα : שמעני = שמעתי. περιοχῆ : ציר nur hier. Sha : 𐤒𐤃𐤁𐤁. S las eine Bildung von צר einschliessen, umlagern. So schon L. Bos u. A. Vgl. περιοχῆ : מצור Naum 3, 14. Zach. 12, 2. Indessen Cappel, Biel, Schleusner u. A. berufen sich darauf, dafs S so keinen rechten Sinn ergebe und wollen π. die Bedeutung eines einem Gesandten übertragenen Schriftstücks und weiter des Gesandten selbst zuweisen, vgl. in der Parallelst. Jer. 49, 14 (29, 15) : ἀγγέλους : צ. ἐξαπέστειλεν : שלח = שלח.

3. ἐπῆρέ σε : השיאך = השיאך von נשא in einer Bedeutung, die sonst diesem Hif'il fremd ist, vgl. v. 7. πετρῶν pl. : סלע sg. ὑψῶν : מרים = מרים.

5. ἀπερρίφης : נרמיתה = נרמי, vgl. zu Osee 10, 7.

6. Für κατελήφθη las Sha κατελείφθη = 𐤒𐤃𐤁𐤁.

7. ὀρίων pl. : נכול sg. ἀντέστησαν : השיאו vgl. zu Osee 1, 6, auch Jer. 49, 16 (29, 17) : ἐνεχείρησε : השיא. ἔνεδρα : מזור = מצוד oder מצדה, vgl. zu Osee 5, 13 und θήρευμα = מצודים Coh. 7, 26; ἀμφίβληστρον = מצודה das. 9, 12. αὐτοῖς : כו = כם.

11. ἡμέραι pl. : יום sg.

12. ἀλλοτριῶν : נכרו = נכרים.

13. *πύλας, λαῶν, πόνων, αὐτῶν* (zu *συναγωγῆν, ὀλέθρον, δύναμιν, ἀπωλείας*) pl. : sgg. in MT., dagegen *συνεπιθῆ* sg. : *השלחנה* pl. *συναγωγῆν* : *רעה* vgl. zu Osee 7, 12.

14. *διεκβολὰς* pl. : *הפרק* sg. Für *αὐτῶν* (hinter *ἀνασωζομ.*) ist *αὐτοῦ* zu lesen nach II. Sin.¹ u. ³. Sha (*שׂוֹד*). Für *αὐτοῦ* (hinter *φεύγ.*) lesen *αὐτῶν* : 22. 23. 42 aa. Sha (*שׂוֹד*).

16. *πάντα* — *πίονται* fehlend in B u. S¹ : Versehen infolge des wiederkehrenden *πίονται*. *ἐπιεις* : *שחיהם = שחית*. *καταβήσονται* : *לעו*; dafür *ἀναβ.* in 22. 23. 36 aa; *καταπίονται* in Ald. 42. 68 aa. Hier. Da letzteres sowohl wie *καταβ.* sich leicht als aus dem Zusammenhang entsprungene Aenderungen erklären, so muß *ἀναβ.* als echte Lesart von S angesehen werden. S las *עלו* für *לעו*.

17. *τοὺς κατακληρονομήσαντας αὐτοὺς* : *מורשיהם = מורישיהם*.

18. *πυροφόρος* : *שריד*. Sha : *נבן*; dafür *πυροφόρος* in III. XII (corr. : *πυρηφ.*). Sin.³ 23. 40. 51 aa. Hesych. : *πυρφ. ὁ πῦρ φέρων καὶ ὁ μόνος διασωθεὶς ἐν πολέμῳ*. Hier : *sunt qui non πυροφόρ. id est frumentarium, sed πυρφ. hoc est qui gestare possit ignaculum a LXX translatum putent*. Allerdings ist nur die letzte Form (*πυρφ.*) in der Sonderbedeutung nachweisbar : „Opferpriester“ und „letzter Flüchtling“, vgl. Her. 8, 6. Xen. r. p. Laced. 13, 2. Dio Cass. 39, 45 u. ö.

19. *ὄρος* : *שדה*, wohl in Erinnerung an die stehende Verbindung : *אֶרֶץ א'.*

20. *γῆ* : *אשׁר*. Steiner nimmt an, S habe *ארץ* gelesen. Aber man beachte, daß die Uebersetzung unseres Proph. sich überhaupt etwas frei bewegt. Soll er für das folgende *אשׁר* etwa *ער* gelesen haben? *Ἐφραθα* : *ספרד*. Sha : *ספני*, hier anders als P („Spanien“), der er sonst in den Eigennamen folgt (nach der Beobachtung von Th.

Skat-Roerdam). Σ: Σαφαρά. Θ ὁμοίως τοῖς Ο': Σαφαράδ.
Hier.: Bosphorum (nach seinem jüdischen Lehrer). Α':
Σφαραέδ.

21. ἀνασωζόμενοι: מושיעים. S las das Hof'al. Var.:
ἄνδρες σεσωσμένοι in III. XII. 26. 49 aa., nach 86 wahr-
scheinlich zu Ακ. gehörig.

Jonas.

Das Plus und Minus des Alexandriners.

a) *Plus*: 1, 2 καὶ nach ἀνάστηθι u. ἡ κραυγή, letzteres in Nachahmung von Gen. 18, 20. 1, 6 καὶ nach ἀνάστα. 1, 8 καὶ nach ἔρχη; und καὶ ποῦ πορεύη (nach ἔρχη) in Ald. XII (ohne καὶ πόθεν ἔρχη). 22. 36. 42 aa. Hier., bei Sha mit Ob. 1, 11 μᾶλλον κλύδωνα. 1, 12 Ἰωνᾶς. 1, 13 μᾶλλον. 2, 5 με, zu streichen nach II. III. Sin. 2, 10 καὶ ἔξομολογήσεως, nur Dublette zu αἰνέσεως = תודה. 3, 2 κατὰ und τὸ ἔμπροσθεν, letzteres bei Sha mit Ob. 3, 7 καὶ nach κτήνη u. δε von μηδὲ vor νεμέσθωσαν. 3, 8 λέγοντες. 4, 3 δέσποτα. Vielleicht las S das sonst nicht übersetzte נא als ארני, wie ein ähnliches Versehen Prov. 17, 2 vorliegen mag: δ. = בן. 4, 4 πρὸς Ἰωνᾶν aus v. 9. 4, 6 κεφαλῆς aus v. 8.

b) *Minus*: 1, 4 גדולה. 1, 7 ו vor נפילה. 1, 8 נא, ergänzt in Sha (נא) = δὴ in Ald. XII (Rd). 40. 42. 61 aa. und באשר למי הרעה הואת לנו. Ergänzung τίνος ἔνεκεν ἡ κακία αὐτῆ ἐστὶν ἐν ἡμῖν in III. XII. 26. 40 aa. Hier. Sha (ohne ἐστὶν ἐν) und das spätere διὰ τίνα τὸ κακὸν τοῦτο ἡμῖν in Compl. (τίνος ἔνεκεν). 22. 36. 51 aa. 2, 4 Anf. 1. 2, 6 ל vor ראשי. 2, 11 יהוה, denn ἀπὸ κυρίου ist nach Compl. II. III. Sin.¹ (u. 4). XII. 23. 26. 40. Sha (mit Asterisken) zu streichen. 3, 9 ו ישוב. Ergänzung εἰ ἐπιστρέψει in Ald. 52. 68 aa. Hier. (si convertatur). 4, 2 אל, ergänzt in Sha. 4, 3 נא s. z. St. beim Plus.

Die Varianten und ihre Lösung.

Cap. I.

1. Ἀμαθί : אַמַּתִּי wie 2 Regg. 14, 25.
2. κήρυξον ἐν αὐτῇ : קרא עליה : S las wohl אליה wie 3, 2.
3. ναῦλον αὐτοῦ (des Jonas) : שכרה (des Schiffes).
6. διασώση : יושיע = יחשׁע. עשה ist S nicht nur hier, sondern auch Jer. 5, 28. Ez. 27, 19 (wo er עשה las), Job 12, 5 unbekannt; nur ψ 146, 4 (διαλογισμοὶ) und Dan. 6, 4 (ἐβουλεύσατο) sind klar aufgefaßt.
9. δοῦλος κυρίου : עברי. S las עבר und übersah den Kürzungsstrich, vielleicht in Erinnerung an 2 Regg. 14, 25, vgl. M. B. Kordes bei Eichhorn, Allg. Bibl. 2, 478 u. zu Osee 14, 2 (3).
13. παρεβιάζοντο : ויחחרו. Vielleicht las S ויחחרו vgl. Jer. 22, 15 παροξύνη = אהה מִתְחַרָה und syr. ܡܫܝܚܐ.

Cap. II.

1. προσέταξε : יָמַן wie 4, 6. 7. 8.
3. κραυγῆς μου : שׁוֹעֲתִי = שׁוֹעֲתִי.
4. βάθη, ποταμοὶ pll. : מצולה, נהר sg.
6. ἐσχάτη : סוף. Schon Cappel erinnerte an das aramäische סוף. ἔδου : חבוש = לבש, vgl. ἐνδεδύκει = ל' Lev. 16, 23.
7. κάτοχοι : בערי. M. B. Kordes in Eichhorn, Allg. Bibl. 2, 479 vermutet, S habe נַעֲלִי gelesen = „Festhalter“ nach der Fassung des Verbuns : 2 Sam. 13, 17 f. Jud. 3, 23 f. (immer mit דָּלַת), welche Bedeutung aber natürlich von der des „Beschuhens“ ausgeht und nicht auf das Hauptwort übertragen werden darf. Vielmehr las S בעלי vgl. κατοχή = ב' Cant. 8, 11 Σ. Gen. 49, 23 (τὸ Σαμαρειτικόν). φθορά : מִשְׁחָה = etwa מִשְׁחָה.
10. Für σοι σωτηρίου ist εἰς σωτήριόν μου zu lesen nach III. XII. 86. 106, ohne μου 22. 62 aa.; dafür εἰς

σωτηρίαν μου in Compl. Ald. (μοι) 23. 26. 36 aa.; endlich Sha : $\text{שׁוֹטֵר} \text{ מוֹ} = \text{σωτήρ μου}$.

11. προσετάγη : $\text{יִאָמַר} = \text{יאמר}$.

Cap. III.

4. τρεῖς : ארבעים. P u. V = MT. Es läge nahe, die Erklärung in der Verwechslung ähnlicher Zahlzeichen, etwa der palmyrenischen, zu suchen (vgl. zu Zach. 8, 21), aber sowohl im Palmyrenischen als im Syrischen sind die Zeichen für 3 und 40 nicht gut zu verwechseln, vgl. Duval, gramm. syriaque. 81. Par. p. XV.

7. ἐκηρύχθη καὶ ἐρρέθη : יִעַק וְיִאָמַר . S las Nif'-alformen wie 2, 11.

10. ὄδων pl. : דרכי sg.

Cap. IV.

2. Ω : אנה nach Compl. II. III. Sinait.¹ 26. 49 aa. Sha (א).

5. ἐν σκιᾷ = בצל nach Compl. II. III. Sin. XII. 22. 23. 26; aa. Hier. Sha (בצל).

6. τοῦ σκιάσειν : להציל. S las das Hif' il von צלל beschatten, vgl. Ez. 31, 3 : מַצִּיל .

7. ἔωθωνῆ : בעלות השחר, frei wie Am. 7, 1.

8. Für καύσωνι ist καύσωνος herzustellen nach II. III. Sin. συκαλοντι : חרישית. S las חרב od. מחריב verheerend, versengend. Wegen MT vgl. Hitzig-Steiner z. St. ἀπελέγετο τὴν ψυχὴν αὐτοῦ : וישאל אה-נפשו למות : frei. Zum griech. Ausdruck vgl. Plut. moral. p. 1060 D : ἀπολ. τὸν βίον.

11. ἦ fehlt in II u. Sin.

Nachtrag.

Zu Am. 8, 14 (1883, H. 2, S. 270) : ὁ θεός σου : דך dürfte sich leichter dadurch erklären lassen, daß S דך „dein Herr“ las. Θεός für κύριος mag wegen der Parallele gewählt sein. Für רב als Bezeichnung Gottes verweise ich in aller Kürze auf das rabbin. רבון, das koranische rabb, sowie auch das phöniciſche רבת (Sid. 1, 14), רבנטא u. s. w.

Ueber den Jahve-Namen.

I.

Ueber die Aussprache des Tetragrammaton.

Vier Briefe von Franz Dietrich an Franz Delitzsch, mitgetheilt von letzterem.

4. Brief IV vom 12—16. August 1866.

Verehrtester Freund! Verzeihen Sie mir, daß ich so lange mit einer Erwidernng Ihrer Anfragen vom Mai, wozu nun schon zwei weitere freundliche Erinnerungen an das Schreiben gekommen sind, ausgeblieben bin.

Doch nun zu unsern wissenschaftlichen Verhandlungen. Ich habe mich gefreut, aus Ihrem letzten Brief schliessen zu können, daß schon jetzt eine zweite Ausgabe Ihres Psalmencommentars im Werke ist, und nicht weniger darüber, daß Sie, zugleich in Folge eines handschriftlichen Fundes *), dessen Ergebniss Sie nicht näher angeben, sich bestimmt gefunden haben, die Aussprache Jahavā aufzugeben und die — mit Recht — recipierte aufzunehmen.

Dabei äufsern Sie aber, noch einige Bedenken zu Gunsten der früheren Aussprache zu haben. Das erste ist auf die arabische Aussprache der Formen wie يَحْيَى, يِرْضَى gegründet, wovon ersteres auch Eigenname ist, Formen, die in ihrer letzten Sylbe reines ā haben, wozu auch أُولَى (prima) und andere hätten gestellt werden können, in denen das Jod nur nach etymologischer Schreibung für

*) Es war das Venediger Manuscript eines Theils der von Joachim von Floris ausgelegten Apokalypse, s. Jahrg. II, S. 173 f. dieser Zeitschrift, wo S. 174 Z. 16 v. u. „Der dritte Theil“ statt „Der erste Theil“ zu lesen ist.

das Auge vorhanden, phonetisch aber mit sammt seinem Dhamma abgeworfen ist. Nun gegen dieses Bedenken ist einfach einzuwenden, daß die arabische Behandlung der Sylben mit ع nicht ohne weiteres aufs Hebräische, welches seine eigenen Gesetze hat, übertragen werden kann, so wenig als z. B. die arabische Diphthongescirung. Im Hebräischen wurde eben das -aj der Futura und der analogen Nominalformen zu ae aus ai contrahirt: $\text{ירצה} = \text{يرضى}$, und daß daneben das aj auch zu â geworden sei, müßte durch hinlängliche Analogie aus Nomen und Futur des Verbuns beweislich sein.

Ein einziges Beispiel haben Sie dafür beigebracht, nämlich das הכלה von כלה in 1 Reg. 17, 14; wenn es beweisend wäre, was es nicht ist, so würde immer dagegen in Kraft bleiben, daß eine Schwalbe keinen Sommer macht. Aber es ist nicht beweisend dafür, daß dabei die Form von $\text{כלה} = \text{כלי}$ zu Grunde liege, weil man angesichts der gegenseitigen Austauschung der Bedeutungen zwischen den Verbis der Form ל"א und ל"ה vielmehr so urtheilen muß: הכלה 1 Reg. 17, 14, obwohl mit der Bedeutung von כלה , ist geschrieben für הכלא von כלא (in der Bedeutung von כלה). Derselbe Wechsel in der Orthographie ה für א liegt ja auch sonst vor, wie in dem Namen ימלה , so beidemale 1 Reg. 22, 8. 9, d. h. ימלא , denn ein מלה (מלי), wovon es abgeleitet werden könnte, ist gar nicht vorhanden. — Zufällig läßt sich zum Ueberflus auch die anderseitige Austauschung der Bedeutungen bei כלה beweisen. Formell gehört dazu לא יכלה non retinebit Gen. 23, 6, aber sachlich gehört es zu כלא , und irrig wäre es, aus ה in יכלה eine besondere Behandlung des א des Stammes, zu dem es der Bedeutung nach sich stellt, zu folgern; die Verschiebung betrifft lediglich die Bedeutungen, wie wenn קרא im Sinne von קרה steht. Umgekehrt ist מכלה Verschluss, Hürde Hab. 3, 18 lediglich ungenaue Schreibung statt מכלא , denn der Plur. lautet מכלאות .

Ein zweites Bedenken zu Gunsten der Aussprache mit â knüpfen Sie an den Namen יהודה, welcher im Sinne von „laudabitur“ für יהודי stehen würde; diese laudabitur sei aber im Hinblick auf semitische Namengebung ein passender Eigenname, und formell trage es augenscheinlich ein Passiv von הודה in sich, was der substantivischen Auffassung entgegenstehe. Ich muß bekennen, daß ich das immer noch nicht finden kann, ja daß ich überrascht war, nach meinen früheren Beweisführungen, wieder die rein verbale Fassung solcher Bildungen mit יָ von Ihnen vertreten zu sehen. Ich muß entgegen, sind nicht מְכַסֶּה Jes. 14, 11, מְשַׁקֶּה Gen. 13, 10 und מוֹסֵר z. B. Hi. 5, 17 augenscheinlich Verbalformen, beziehungsweise von Piel, Hiph., Hophal, und bedeuten sie gleichwohl nicht etwas ganz anderes als das Partic. des entsprechenden Verbalstamms? Die Decke könnte man als das Deckende gedacht sein lassen, aber מְשַׁקֶּה von der Jordanaue ist nicht das Bewässernde, sondern im geraden Gegentheil das Bewässerte, weil es als Verbalabstractum Bewässerung bedeutet, und מוֹסֵר יְדֵי ist nicht das Gezüchtigtwerden, sondern gerade entgegengesetzt das Züchtigen des Allmächtigen, weil es abstract die Züchtigung ist. Ebenso augenscheinlich wäre תְּלַמִּיד „sie lehret“, während es den Schüler bedeutet, also ganz von der Bedeutung eines Hiphil abgeht, wenn man es persönlich verbal fassen will; abstract gedacht konnte es aber von der Bedeutung Lehre zu der Bedeutung des in Lehre stehenden übergehen. Passive Gestalt hat תְּרַמָּה, aber ohne sich von רַמְיָה und תְּרַמִּית zu unterscheiden. Den vollen Schein apocopirter Futurformen haben Wörter wie יַעַן, תַּעַר u. s. w., gleichwohl sind sie volle Nomina, und auch letzteres ein Masculin.

Wenn Sie sagen, daß sachlich „laudabitur“ als reines Futur ein passender Eigenname sein würde, und dies wohl in Beziehung auf Gen. 49, 8 „dich werden deine Brüder loben“, so muß ich das in Abrede stellen. Einmal weil

thatsächlich das Gefühl der Mutter, wodurch der Name bestimmt wurde, vielmehr dieses war : Nun danke ich dem Herrn Gen. 29, 35, wonach in dem Namen ein Lob (Gottes) liegen sollte, aber nicht ein Gelobtwerden Judas, und fürs andere, weil überhaupt in den Namen, welche den Schein einer 3. Sg. Futuri haben, nicht der Namenempfänger Subject ist (wie in יִנָּאֵל, Joseph), sondern Gott, so daß ein ganzer Satz im Namen liegt, in welchem der Name Gottes supplirt werden muß (recht deutlich in יִחְזֹרָה den Gott zurückführen möge 1 Chron. 9, 12, in יִפְלֹט den Er erretten möge 1 Chron. 7, 32, wo die Wunschform im Verbum ausgedrückt ist). Wo aber die Handlung des Namens auf den Namenträger übergeht, wie in יִצְחָק, ist er doch nicht Subject und genügt für die Deutungen des Namens nur ein Nomen, wie hier „Lachen“, um zusammenzufassen : er (der Vater) lacht, sie (die Mutter) lacht und sie (die Leute) lachen, kurz der Isaaq ist ein Gegenstand oder Anlaß des Lachens, ein צִחָק wie Gen. 21, 6 erläutert ist. So wird die namengebende Erwartung „Nun wird er, mein Mann, mir anhängen“, lediglich durch das Abstractum לֵוִי = לָוִי Anhängen, Anhänglichkeit ausgedrückt, und wird ein Knabe, dem die Aeltern wünschen, daß er gesegnet sein möge, doch nicht יִבְרָךְ, sondern einfach בְּרָכָה genannt 1 Chron. 12, 3, oder vollständig יִבְרַכְהוּ. Reines Futur ist daher nur in den aus Sätzen mit Nennung Gottes verkürzten Namen anzuerkennen, wie in יִנָּאֵל, יִפְלֹט, יִפְתָּח; in allen übrigen, welche die Person selbst benennen, muß man ein Nomen, sei es abstract oder eigenschaftlich oder als nomen agentis gedacht, annehmen, weil sie untrennbar sind von den Appellativen mit י־ wie יַעֲקֹב, יִחְזֹר, יָרִיב u. s. w.

Der unausweichliche Beweis für die nominale Natur der Eigennamen wie יַעֲקֹב, יִצְחָק, יוֹנָה, יִמְנָה, יְהוֹדָה u. s. w. so wie der entsprechenden Appellativa mit beginnendem Jod liegt darin, 1) daß die Frauennamen nicht, wie man

erwarten müßte, wenn vom Futur ausgegangen wäre, mit ה anzulauten haben, vielmehr auch mit diesem Anlaut Mannsnamen gebildet werden. Der gegentheilige Schein (הִמָּנַע N. pr. m., הִמָּנַע N. pr. f.) zerrinnt, wenn man Mannsnamen ansieht, wie הָחָן (aus הַחַנָּה) Num. 26, 35, תִּימָן Gen. 36, 11 u. o., תְּדַעַל Gen. 14, 1, nebst der Derivation תְּחַכְּמֵן, die durch das Patron. תְּחַכְּמֵי vorausgesetzt ist — und wenn man als *Frauennamen* יִסְכָּה findet, und nicht die unbeweisbare Annahme hegt, daß das י des Futurs auch das Fem. einmal bezeichnet habe. 2) Daß die Masculina der Bildung mit יִ- sowie die der Bildung mit תְּ- ihre Feminina wie alle übrigen Nomina durch die Endung (-â aus at) bezeichnen. Im Hebräischen giebt es wenig Belege dafür, da die Bildungen mit Jod überhaupt selten sind: nächst den Ortsnamen wie יִטָּה, יִתְּלָה, יִדְּאֵלָה ist der Personen- und sächliche Name יִנָּה aufzuführen (aus יִאָּנָה von einem masc. יִאָּנָה seufzend, worüber ich früher weitläufiger verhandelt habe, ohne daß Sie etwas entgegnet hätten), und dazu kommt noch der durch ein Abstractum erklärliche, weil formell feminine Mannsname יִזְלִיאָה 1 Chron. 8, 18, analog dem Mannsnamen תְּרַחֲנָה 1 Chron. 2, 48. — Im Arabischen zeigen sich als Feminina: ⁵يَسْهَبُورَة eine alte, noch rüstige Frau, gleichbed. mit ⁵شَهْبُورَة und dem F. zu ⁵شَهْبُور, ferner ⁵يَعْمَلَة eine arbeitsfähige Kamelin zu ⁵يَعْمَل arbeitsfähiges Kamel; ⁵يَعْمُورَة Name eines Baumes neben ⁵يَعْمُور junger Bock; ⁵يَعْمُورَة Name einer Pflanze, wofür auch ⁵يَعْمُور gebraucht wird. — 3) Daß die Vocalisation der Bildungen mit יִ- nach allen ihren Gattungen übereinstimmt mit der der Derivationen durch א-, מ-, תְּ-. Zum B. יִרְדֵּן gebildet wie הִחְרַע N. pr. m. und d. Appell. מְרַבֵּץ; oder die Nr. pr. יִלּוֹן, יִנּוּחַ wie מְנוּחַ, יִעַן wie מְעַן, das יִצְהָר (Aqu. *στιλπνότης*) wie הִדְהָר, das ⁵يَبُوعַע Quell, wie מְבוּעַע Quell; die Eigennamen יִעֲקֹן, יִעֲלָם, יִעֲקֹן

(= עָקַן) wie die Ortsnamen אַחֲלָב, תַּעֲנָךְ, wie der Frauenname מַחֲלָה und die Appellativa מַחֲבֵחַ, מַחֲמָד, מַאֲכָל, מַהֲלָךְ; תַּחֲמָס, תַּחֲרָא, תַּחֲשָׁב, תַּחֲשֵׁב (תַּחֲשֹׁב), תַּחֲלָל, תַּחֲלָע u. s. w.

Wenn Sie daher äußern, noch nicht von der Ansicht loskommen zu können, daß יְהוָה als unmittelbare Bildung nur mit Hiphilbedeutung verbunden werden könne, so spricht dagegen die ganze Reihe der 17 zuletzt angeführten Nomina, welche beweist, daß bei der alten Derivation die alte Vocalgestalt des a (welches im regelm. Verbum. in i übergieng, und ebenso oft im Nomen, מַכְמָם neben *Μαχμάς*) erhalten blieb, wofür sich auch מַחֲלָה, מַרְוֶה, מַלְאָךְ (nicht Krankmachen, sondern Kranksein) und manches andere mit a, dem Grundvocal, gesprochene Wort anführen läßt. Ferner spricht dagegen, daß der Sprachgebrauch des A. T. ein Hiphil von היה gar nicht entwickelt hat, vielmehr andere Wörter für Schaffen gebraucht, so wie endlich, daß der heiligste Name Gottes יהוה ihn im gesammten Sprachgebrauch gerade nicht als Schöpfer (El, Elohim), sondern als den Schutz und Offenbarungsgott, den ewig sich selbst gleichen Seienden bezeichnet, und somit den Treuen. Wie man das auch vermitteln mag, gewiß ist, daß an ein Seinlassen oder Hervorrufen ins Dasein ganz und gar nicht gedacht werden kann.

Gelegentlich besprechen Sie im vorletzten Briefe auch die Aussprache, Betonung und Schreibung im Deutschen. Allerdings wird, was die erste Sylbe betrifft, יְהוָה ebenso berechtigt sein als יְהוָה. Aber in einer Uebersetzung würde es sich doch wohl nicht empfehlen, mit Weglassung eines Tonzeichens Jahāve zu schreiben, und somit nur eine Kürze zu bezeichnen, nicht auch die andere; ebensowenig Jahvê, da nur die Quantität der letzten Silbe, aber kein Ton bezeichnet wäre. Wenn Sie Jahavé oder Jahvé schreiben, so würde ich nicht eine Quantität, sondern den Ton auf der Endsilbe bezeichnet finden, wo er streng genommen hingehört. Sie wünschen den Rhythmus wegen

einem jambischen oder noch lieber anapästischen Fall. Niemand kann das Ihnen wohl verargen, wenn Sie der hebräischen Betonung folgen, obwohl ich den großen Vorzug zur Zeit nicht begreife noch fühle. Bezeichnen Sie keine Tonstelle, so liest jedermann instinctmäsig trochäisch Jáhve, das deutsche Volk betont seit uralter Zeit die biblischen Namen nach deutscher Art, und wird sich nie von Móse abbringen lassen, wenn auch Schriftsteller Mosé (Mosché, Moschê) schreiben, wie es sich, wenn auch unhebräisch und falsch, Ísrael, Sámuel, Sálomo, Jéricho, Gábes in Gílead zu sprechen gewöhnt hat. Ich meinerseits würde wünschen, daß ein Uebersetzer ins Deutsche, auch aus dem Hebräischen, nicht ins Utopische, sondern ins Deutsche mit vollem Anschluß an das wirklich Existierende übersetzte.

Eine beiläufige Frage lautete, wie nach meiner Auffassung der talmudische Name יוֹסֵה auszusprechen sei, neben dem sich auch יוֹסִי finde in vollem Wechsel? Ihre Aussprache José muß unbedenklich auch für die erste Schreibung gefordert werden. Denn im Futur wie im Participle der Verba ל"א (ל"ה) herrscht seit dem biblischen Chaldaismus, nach dem sich noch spät gerichtet wurde, die Orthographie mit אֲ (הֲ), woneben zuweilen יֵ erscheint Dan. 5, 12 יֵתְקַרִי, was später das herrschende wird. So ist das Part. Peal von עָנָא anheben, antworten, gewöhnlich in den Targg. עָנִי wie Esth. 1, 1. Ps. 99, 6, aber im bibl.-chald. meist עָנָה Dan. 2, 5. 20. 26. 27. 3, 24. 25 u. s. f. geschrieben, und das Partic. pass. בָּנָה Esra 5, 11. — Endlich fragen Sie über etwaige Benutzung meiner Briefe. Mir kann es nur angenehm sein, von Ihnen genannt zu werden, können Sie also von meinen grammatischen und kritischen Auseinandersetzungen Gebrauch machen bei Ihrer demnächstigen Veröffentlichung, so steht Ihnen dergleichen völlig zu Diensten, wogegen Sie mir nicht verargen werden, wenn ich einmal später selbst eine Zusammenstellung und Ausführung

meiner grammatischen Fündlein zu veranstalten Gelegenheit finden sollte. Gott befohlen! In herzlicher Liebe
der Ihrige

Dietrich.

II.

Der Name יהוה bei Lao-tse.

Von Victor von Straufs-Torney für Franz Delitzsch geschrieben.

Die Briefe des sel. Dietrich meinen Sammlungen über das Tetragrammaton entnehmend fiel mir der folgende Aufsatz meines Freundes D. Victor von Straufs-Torney in die Hände. Da er kein Dilettant in der Sinologie, sondern ein Kenner und Selbstforscher ersten Rangs ist, so wird man ihm, wenn man auch seiner Beurtheilung der Wechselbeziehung nicht zustimmt, doch für diese authentischen Aufschlüsse über den Thatbestand dankbar sein.

In dem Táo-te-king des ältesten chinesischen Philosophen, Láo-tsè, geb. 604 v. Chr., findet man nicht wenige Aussprüche, welche so sehr dem alttestamentlichen Gedankenkreise anzugehören scheinen, daß man sich schwer enthalten kann, Spuren einer Ueberlieferung darin zu erblicken, wenn auch eben so schwer zu sagen ist, wie dieselbe vermittelt worden sei. Eine der merkwürdigsten Stellen bietet der Anfang des 14. Kapitels.

Es ist dort von dem höchsten Wesen die Rede, welches Lao-tse Tào nennt. Er selbst sagt im 25. Kapitel: „Es giebt ein Wesen, unbegreiflich, vollkommen, das eher war, als Himmel und Erde geschaffen wurden. So still ist es! so verborgen! — Es allein steht fest und wandelt sich nicht. Ueberall geht es hindurch und gefährdet sich nicht. Es konnte des Weltalls Mutter werden. Ich kenne nicht seinen Namen; zu seiner Bezeichnung (bei seinem Titel) nenn' ichs Tào.“ Daß dies Wesen namenlos sei, daß es nicht genannt werden könne, wird verschiedentlich ausgesprochen.

Der angedeutete Eingang des 14. Kapitels aber heisst: „Man schaut nach Ihm und erblickt ihn nicht : sein Name heisst : *Ii*. — Man horcht auf Ihn und vernimmt ihn nicht : sein Name heisst : *Hî*. — Man tastet nach ihm und greift ihn nicht : sein Name heisst : *Wei*. — Als diese Drei kann Er nicht ausgeforscht werden ; drum werden sie verbunden und dann sind sie Einer.“ —

Amiot sah in dieser Stelle eine Andeutung der heiligen Dreieinigkeit, die er eher im 42. Kap. hätte finden dürfen, wo es heisst : „Táo erzeugt die Einheit; die Einheit erzeugt die Zweiheit; die Zweiheit erzeugt die Dreiheit; die Dreiheit erzeugt alle Wesen.“

A. Rémusat sagt dagegen (Mémoire sur Lao-tseu, p. 42) : „Die drei gebrauchten Schriftzeichen haben hier keinen Sinn; sie sind lediglich Bezeichnungen von Lauten, die der chinesischen Sprache fremd sind, spreche man sie als Ganzes aus (IHW) oder nehme man die Initialen getrennt (I, H, W.). Der trigammatische Name I-hi-wei, oder Ihw, ist der chinesischen Sprache fremd, es ist daher interessant, seinen Ursprung zu entdecken. Dies Wort scheint mir wesentlich dasselbe mit Ἰαῶ . . . einer Abänderung des Tetragrammas יהוה, mit welchem Namen die Juden nach Diodor von Sicilien Gott bezeichneten. Es ist sehr merkwürdig, dass sich die genaueste Umschreibung dieses berühmten Namens in einem chinesischen Buche findet, denn Làu-tsè hat die Aspiration aufbewahrt, welche die Griechen mit den Buchstaben ihres Alphabets nicht ausdrücken konnten. Andererseits findet sich das hebräische Tetragramm im Tào-tě-king auf drei Buchstaben zurückgeführt. Dies machte ohne Zweifel für die Aussprache nichts aus, weil allem Anschein nach das letzte ה in יהוה nicht hörbar wurde.“

Stanislaus Julien, der diese Aeußerungen in der Einleitung zu seiner Ausgabe des Làu-tsè selbst anführt, ist anderer Ansicht. „So groß auch“, sagt er, „meine

Ehrerbietung für das Andenken Rémusat's und meine Bewunderung seiner tiefen Einsicht ist, so muß ich doch erklären, daß nach meiner Meinung diese Hypothese zwar neu und geistreich, aber keineswegs begründet ist. Täusche ich mich nicht, so werden die Leser dieselbe Ansicht theilen, sobald sie den Text des Kapitels 14 und die ihn begleitenden Commentare gelesen haben. Die drei Silben I, Hi und Wei, welche dieser Gelehrte als der chinesischen Sprache fremd und rein phonetisch ansieht, und worin er die treue Umschreibung des hebräischen Tetragramms יהוה zu sehen glaubt, haben im Chinesischen einen klaren und vernünftigen Sinn, der sich auf die Autorität des Tào-ssè-Philosophen Hô-scháng-küng stützt, welcher um 163 v. Chr. blühte und nach Rémusat selbst volles Vertrauen zu verdienen scheint. Man darf annehmen, daß der berühmte Professor auf diese Anschauungsweise verzichtet haben würde, wenn er von dem alten und kostbaren Commentare des Hô-scháng-küng hätte Gebrauch machen können.

„Die erste Silbe I bedeutet „ohne Farbe“; die zweite, Hi, „ohne Ton oder Stimme“; die dritte, Wei, „ohne Körper“ Diese Erklärung von Hô-scháng-küng wird durch die namhaftesten Commentatoren, z. B. Thi-we-tse, Ho-kuei-tse, Te-thsing, Li-jung u. s. w. bestätigt.

„Auf der anderen Seite bieten die zahlreichen, mir zu Gebote stehenden Commentare über Làu-tsè keine einzige Stelle dar, welche die drei Silben I (farblos), Hī (tonlos) und Wēi (körperlos) als ohne Bedeutung und der chinesischen Sprache fremd zu betrachten gestattet. Die Ausleger treiben ihre Bedenken und ihre Offenheit eben so weit, als irgend ein europäischer Philolog, und allemal, wenn ihnen ein Wort aufstößt, welches nie durch Jemand erklärt worden ist und dessen Sinn sich ihnen entzieht, gestehen sie es ehrlich. Dies sieht man oft in den Noten über die classischen Bücher und auf jeder Seite des Supplements zu dem Wörterbuche Tse-wei. Fänden sich die

drei Silben I, Hī, Wēi, in demselben Falle, so würden die chinesischen Commentatoren nicht verfehlt haben, es anzuzeigen, wäre es auch nur, um, wie sie sagen, die Aufmerksamkeit künftiger Weisen zu erwecken“.

Soweit die beiden französischen Sinologen.

Befragen wir die chinesischen Commentatoren, so stimmen sie in der Auslegung der fraglichen drei Schriftzeichen dem Hô-scháng-küng bei, welcher sagt: „Ohne sě (color, figura, modus) sagt das Ii. Ohne schīng (sonus, vox) sagt das Hī. Ohne hīng (forma, imago, figura, exterior, species) sagt das Wēi. . . . Diese Drei — ohne Aussehen, ohne Laut, ohne Gestalt — können nicht ausgedrückt werden durch den Mund, noch überliefert werden durch die Schrift.“

Sie-hoei (1530 n. Chr.), der in seinem Commentare die besten seiner Vorgänger benutzt hat, fügt hinzu: „Diese drei Wörter, Ii, Hī, Wēi, bezeichnen ebenmäfsig den Gedanken des Körperlosen und Immateriellen. Sicherlich unterscheidet sich das Unsichtbare nicht von dem Unhörbaren und Unfaßbaren. Darum können diese Drei nicht gesondert noch von einander unterschieden werden. Man verbindet und vereinigt sie zu Einem, weil sie, wie oben gezeigt, gesondert und zusammen den Gedankēn des Körperlosen und Immateriellen geben.“

Zur Vervollständigung der Acten für die Entscheidung der Streitfrage registriren wir hier nach Basile-Degui-gnes die lexicalischen Erklärungen der von Làu-tse gebrauchten drei Schriftzeichen.

夷, Ii, contentus, quietus; magnum, amplum, pulchrum; species, ordo; longinquus, vilis, advena ex terra remota; ordinarium, facile, planum; aliquem procul amandare, occidere, exstinguere, ferire; herbas praecidere, genio obsequi.

希, hī, sperare, expectare, rarum, parum, res aestimabilis, valde desiderare.

微, wēi (auch nach dem Kaiserlich Kang-hi'schen Wörterbuche identisch mit 微), modicum, parum, parvum, vile, minutiae; non, sine; reconditum, recondere; ulcus in cruribus.

In Kaiser Kang-hi's Wörterbuche finden sich wesentlich dieselben Erklärungen. Keine derselben berechtigt, *Hī* geradezu als farblos oder unsichtbar, *Hī* als stimm- oder tonlos, *Wēi* als körperlos zu erklären. Niemand würde diese Erklärung einfallen, fände man die drei Schriftzeichen irgendwo absolut und ohne Zusammenhang stehen. Man sieht, daß *Hô-scháng-küng* nicht eine Worterklärung, sondern eine Auslegung giebt, welche er aus den jedesmal voraufgehenden Worten ableitet. Daher hat *Sie-hoei* ebenso Recht, wenn er in den drei Wörtern den Begriff des Körperlosen und Immateriellen gleicherweise ausgedrückt findet. Allein auch hierfür bietet die chinesische Schriftsprache weit näher liegende Bezeichnungen, und *Lào-tsè* ist an andern Stellen nicht in Verlegenheit sie zu finden. Wenn daher *A. Rémusat* mit der Behauptung, die drei Schriftzeichen hätten hier keinen Sinn, auch zu weit gegangen ist, so muß man doch einräumen, daß ihre eigentliche Bedeutung das, was sie hier bezeichnen könnten, nur so sehr von ferne andeutet, daß man sich allerdings berechtigt halten darf, ihnen hier auch eine phonetische Geltung zuzugestehen. Verstärkt wird dies durch die dreimalige Hinweisung auf den *Namen*: „sein Name heißt“ oder „wird genannt“ (*mîng jüè*), was *St. Julien* zum bloßen *on le dit* abgeschwächt hat. Die drei folgenden Wörter *tsě sán tschè*, „diese drei als solche“, beziehen sich offenbar auf die angegebenen drei Namen, welche

„nicht zu Ende erforscht werden können“ (non possunt summum seiscitari), das Forschen nicht zum Ziel (tschf, ad apicem) zu bringen vermögen; „darum“, heisst es weiter, „verbunden und zu Einem gemacht werden.“ Jeder Unbefangene wird hier sagen, dass offenbar nicht jene unbestimmten, nur von fern angedeuteten Begriffe, sondern diese drei Namen zu dem Einen Í-hī-wêi vereinigt werden sollen. Und wenn A. Rémusat sagt, dass dieser trigrammatische Name der chinesischen Sprache fremd sei, so hat er vollkommen Recht. Der Einwand Julien's, Rémusat habe dies nicht bewiesen, ist mehr naiv als gründlich. Denn wie soll man ein Nichtdasein beweisen? Und warum hat Julien seinen Gegner nicht dadurch widerlegt, dass er nachgewiesen, wo im Chinesischen der Name Í-hī-wêi vorkomme? Allein dies war unmöglich, er kommt nicht vor, und hierin behält Rémusat Recht. Eben dadurch aber gewinnt seine Vermuthung einen sehr hohen Grad von Wahrscheinlichkeit.

Stan. Julien, in seiner Uebersetzung des Làu-tsè, giebt die drei Charaktere wieder durch incolore, aphone und incorporel, hierin der Deutung Hô-scháng-küng's folgend; wie er denn meist bei schwierigeren Stellen die Auslegung der Commentatoren in den Text hineinträgt. Dass dem Texte gemäß hier von einem *Namen* die Rede sein sollte, übergeht er völlig.

Im Tào-tě-king finden sich noch manche Anklänge an Alttestamentliches, wie denn z. B. Jes. 40, 4 sich fast wörtlich und als „Ausspruch der Alten“ zu Anfang des 22. Kap. findet; und wenn China nach Jes. 49, 12 schon Israel bekannt war, so dürfte es bei dem lebhaften Handelsverkehr des Alterthums nicht undenkbar sein, dass Berührungen zwischen Bewohnern des äußersten Westens und des äußersten Ostens Asiens stattgefunden, dass so auch etwas von der heiligen Ueberlieferung der Offenbarung nach China gelangt sei und dort sich an die

Reste der Urüberlieferung angeknüpft habe. Die ungeschichtliche Sage von Làu-tsè, welche Stan. Julien mittheilt, und welche von Wanderungen des chinesischen Weisen in den fernsten Westen wissen will, kann der verbürgten Geschichte gegenüber zwar nicht zur Erklärung herbeigezogen werden, wie dies A. Rémusat gethan, wohl aber beweiset sie, daß auch den Chinesen der Gedanke eines Zusammenhanges Làu-tsè's mit fernwestlichen Einflüssen vorschwebte, und dieser Gedanke mußte doch irgendwie eine thatsächliche Veranlassung gehabt haben.

Dürfen wir aber einen solchen Zusammenhang, eine dadurch vermittelte Ueberlieferung annehmen, so ist es auch erklärlich, weshalb der hochheilige Name, der sicherlich nur als ein esoterisches Geheimniß mitgetheilt war, auch nur so geheimnißvoll angedeutet ist; weshalb Làu-tsè fast unmittelbar nach unserer Stelle versichert: „Immer und immer kann Er nicht (oder darf er nicht — pū kò, non potest, aber auch non vult, non licet) genannt werden.“ Daß er einen, Seinem Wesen entsprechenden chinesischen Namen für Ihn nicht kannte und vergeblich suchte, zeigt Kap. 25.

V. von Straufs.

Die Aussprache des Hebräischen bei Hieronymus.

Untersucht von Carl Siegfried.

Die vorliegende Frage ist, so viel wir wissen, noch nicht selbständig behandelt worden. In der älteren Literatur ward sie meist wie bei Montfaucon, quomodo veteres interpretes hebraice legerint (zu Origenis, Hexapla II, 397 ff. bei Wolf, biblioth. hebr. II, p. 648—657) mit der Darstellung der Aussprache der LXX und der griechischen Kirchenväter verbunden und dadurch sowie durch

unsystematische und unvollständige Behandlung verdunkelt. Später ward sie in textkritischer und textgeschichtlicher Rücksicht untersucht, in Folge dessen aber nur nach einer Seite hin erledigt. Auch drehte sich dabei die Untersuchung gewöhnlich immer um dieselben Beispiele. So im Streit zwischen Cappellus und Buxtorf (s. Schnedermann, die Controverse des Ludov. Cappellus mit den Buxtorfen 1879, S. 46—49), später in den wissenschaftlichen Arbeiten von Gesenius (Gesch. der hebr. Sprache 1815, S. 196—200), Hupfeld (Beleuchtung dunkler Stellen in der alttestamentl. Textgeschichte in den theol. Studien u. Kritiken 1830, S. 571—587) und neuerdings Nowack (die Bedeutung des Hieronymus für die alttest. Textkritik 1875, S. 6. 7).

Wir verfolgen den sprachgeschichtlichen Gesichtspunkt und halten uns dabei vorzugsweise an die in den auslegenden Werken des Hieronymus, sowie in den quaestiones hebraicae in Genesin vorliegenden Beispiele von hebräischen *Wörterklärungen*, von denen wir hier zunächst einen alphabetischen Index aufstellen, für die nur gelegentlich herangezogenen *Eigennamen* auf die bereits in alphabetischer Ordnung gegebenen Onomastika des Hieronymus (liber interpretationis hebraicorum nominum und liber de situ et nominibus locorum hebraicorum in Lagarde, onomastica sacra 1870. 71, I, p. 1—81 und p. 82—160, cf. p. 204—206) und überhaupt auf den Index von Lagarde, a. a. O. II, p. 60—94 verweisend.

Wir citiren nach der Ausgabe des Hieron. von Valarsini 1766—72, die quaestiones hebr. nach der Ausgabe von Lagarde 1868.

A.

Aad quaestt. h. p. 50. 51 nach der Schreibung Galaad = גלעד Gen. 31, 48.

aad quaestt. h. p. 66 Gen. 48, 22 אחר.

- aadam IV, 43 D Jes. 2, 22 הָאָדָם.
 aagab III, 490 D Koh. 12, 5 הֶחָגֵב.
 abal III, 386 D Koh. 1, 1. הָבַל (constr.).
 abalim III, 386 D Koh. 1, 1 הַבְּלִים.
 abanim IV, 969 A Jer. 18, 3 אֲבָנִים.
 abarthe VI, 115 E Hos. 10, 11 עֲבָרְתִי.
 abdil VI, 811 E. 812 A Sach. 4, 10 הַבְּדִיל.
 aben VI, 818 C zu Sach. 5, 7 אֶבֶן.
 abiona III, 491 B Koh. 12, 5 אֲבִיוֹנָה.
 abotham IV, 259 A Jes. 14, 21 אֲבוֹתָם.
 abrech quaestt. h. p. 60 Gen. 41, 43 אֲבְרָךְ.
 acchumarim VI, 679 A Zef. 1, 4 הַכְּמָרִים.
 ach IV, 1087 E Jer. 32, 30 אַךְ.
 achor IV, 781 C Jes. 65, 10. VI, 22 C Hos. 2, 17. 486 C zu Mi. 4, 13 עֲכוֹר.
 adadremmon VI, 904 C Sach. 12, 11 הַדְּרָמוֹן.
 adagim VI, 685 D Zef. 1, 10 הַדָּגִים.
 adamim VI, 822 C Sach. 6, 2 אֲדָמִים.
 adarim V, 66 A Ez. 7, 7 הַדָּרִים.
 ader VI, 229 B zu Am. 1, 4 הָדָר, LXX Ἄδερ.
 adonai IV, 107 C Jes. 7, 12. 346 A Jes. 26, 4. V, 616 B Ez. 48, 34. VI, 633 E Hab. 3, 2 אֲדֹנָי.
 adrach VI, 856 C Sach. 9, 1 חֲדָרְךָ.
 aelam V, 89 D Ez. 8, 16. 487 C zu Ez. 40, 36 אֵלָם.
 afar quaestt. h. p. 7 עָפָר Gen. 3, 14.
 aganoth IV, 319 E Jes. 22, 24 אֲגָנוֹת.
 agga IV, 206 C Jes. 19, 17 חֲגָה.
 aggoi VI, 977 D Mal. 3, 9 הַגּוֹי.
 agmon IV, 205 E. 294 E Jes. 19, 15 אֲגָמוֹן.
 agor IV, 473 A Jes. 38, 14 עֲגוֹר.
 agur IV, 473 A Jes. 38, 14. 900 B Jer. 8, 7 עֲגוֹר.
 aher IV, 509 E Jes. 42, 8 אַחֵר.
 ahu quaestt. h. p. 60 Gen. 41, 2 אָחוּ.
 aiala quaestt. h. p. 70 Gen. 49, 21 אֵילָה.
 al VI, 631 B Hab. 3, 1 עַל.
 alamothe IV, 109 A Ps. 9, 1 עֲלָמוֹת.

- ale V, 596 C Ez. 47, 12 עֵלָה.
 alechcha VI, 81 C Hos. 8, 1 אֶל-חֶכְךָ.
 alehem VI, 932 D Sach. 14, 17 עֲלֵיהֶם.
 alleluia IV, 346 A zu Jes. 26, 4 הַלְלוּ-יָהּ.
 alluoth VI, 609 A Hab. 2, 2 הַלְחוֹת.
 alma IV, 108 E Jes. 7, 14 quaestt. h. p. 37 עֵלְמָה.
 amaggenach VI, 128 D Hos. 11, 8 אֲמַגְנַךְ.
 amasim IV, 760 E Jes. 64, 1 הַמָּסִים.
 „ VI, 822 B Sach. 6, 3 אֲמָצִים.
 amir IV, 196 A Jes. 17, 9 אֲמִיר.
 amithi VI, 910 D Sach. 13, 7 עֲמִיתִי.
 ammelech VI, 922 D Sach. 14, 10 הַמֶּלֶךְ.
 ammi VI, 509 A Mi. 6, 16, quaestt. h. p. 31 Gen. 19, 83 עַמִּי.
 ammon VI, 675 B Zef. 1, 1 אֲמוֹן.
 amon VI, 570 B Nah. 3, 8 אֲמוֹן.
 amona V, 69 C Ez. 7, 13. 454 B Ez. 39, 11 הַמוֹנָה.
 amonim VI, 213 D Jo. 4, 14 הַמֹּנִים.
 amri VI, 509 A Mi. 6, 16 עֲמָרִי.
 amsuchan IV, 489 C Jes. 40, 20 הַמְּסַכֵּן.
 amun IV, 434 A Jes. 33, 3 הַמוֹן.
 ana IV, 461 B Jes. 37, 13 הַנֶּע.
 anameel IV, 1076 C Jer. 31, 38 [חַנְנִיָּאֵל].
 ananeel IV, 1076 C Jer. 31, 38 חַנְנִיָּאֵל.
 anatha VI, 23 A Hos. 2, 17 עֲנָתָה.
 anjan III, 392 D Koh. 1, 13 עֲנָן.
 anie VI, 890 C Sach. 11, 11 עֲנִי.
 anna VI, 423 B Jona 4, 2 אַנָּה.
 anus IV, 282 B Jes. 17, 11. 960 A Jer. 17, 9 אָנוּשׁ.
 apedno V, 722 A Dan. 11, 45 אַפְדְּנוּ.
 aphpho IV, 310 E 2 Kō. 2, 14 אַפְּ-הוּא.
 „ VI, 235 E Am. 1, 11 אַפּוֹ.
 ar IV, 184 C Jes. 15, 1 עָר.
 ara VI, 424 A Jon. 4, 4 חָרָה.
 arab IV, 218 E Jes. 21, 13 עָרַב (עָרַב, עָרַב).
 arabe IV, 857 C Jer. 3, 2 עָרַבִּי.
 arabim IV, 188 A Jes. 15, 7 עָרַבִּים.

- arasthem VI, 118 D Hos. 10, 13 חַרְשָׁתָם.
- araz IV, 991 B Jer. 22, 15 אָרוּ.
- arbaim VI, 416 C Jon. 3, 4 אַרְבַּעַיִם.
- arbe VI, 145 E zu Hos. 13, 3 אַרְבָּה.
- arbee quaestt. h. p. 35. On. s. I, 3, 5. Gen. 23, 2 אַרְבַּע.
- arbel VI, 120 D Hos. 10, 14 אַרְבַּאל.
- ardidim IV, 62 D Jes. 3, 23 הַרְדִּידִים.
- areb VI, 910 C Sach. 13, 7 חָרַב.
- arellam IV, 435 B Jes. 33, 7 אַרְאֵלָם.
- ares IV, 273 A. 289 A Jes. 19, 18 הָרֵם.
- " IV, 207 B " " " חָרַשׁ.
- " VI, 261 A Am. 3, 12 עָרַשׁ.
- arethic V, 76 E Ez. 7, 23 הַרְתוּק.
- argaman V, 313 A Ez. 27, 16 אַרְגָּמָן.
- aria IV, 216 A Jes. 21, 8 אַרִי.
- arie IV, 305 A Jes. 21, 8 אַרְיָה.
- ariel IV, 388 D Jes. 29, 1. V, 528 D Ez. 43, 15 אַרְיֵאל.
- arim IV, 180 A Jes. 14, 21 עָרִים.
- " VI, 277 E Am. 4, 13 הָרִים.
- armanoth VI, 235 E Am. 1, 12. 256 E ib. 3, 10 אַרְמָנוֹת.
- armona VI, 266 C Am. 4, 3 הַרְמוֹנָה.
- arsoth VI, 226 B Am. 1, 3 חַרְצוֹת.
- as VI, 57 C Hos. 5, 12 עָשׂ.
- asademoth IV, 1075 E. 1077 B Jer. 31, 40 הַשְׂרָמוֹת.
- asamath VI, 342 A Am. 8, 14 אִשְׁמַת.
- asara V, 527 E Ez. 43, 14. 571 B Ez. 45, 19 עוֹרָה.
- " VI, 180 C Jo. 1, 14 עֶצְרָה.
- asaremoth IV, 1075 E Jer. 31, 40 הַשְׂרָמוֹת.
- asedec IV, 207 A zu Jes. 19, 18 הַצֶּדֶק.
- asel VI, 442 B Mi. 1, 11 אֶצֶל. VI, 916 E Sach. 14, 5 אֶצֶל.
- asephathaim V, 487 B Ez. 40, 43 הַשְּׂפָתַיִם.
- aser IV, 43 D Jes. 2, 22 אִשֵּׁר.
- " V, 598 B Ez. 47, 17 חֶצֶר.
- aseroth V, 97 B Ez. 9, 7 חַצְרוֹת.
- asida IV, 900 A Jer. 8, 7. VI, 819 D Sach. 5, 9 חֲסִידָה.
- asise VI, 29 B Hos. 3, 1 אִשִּׁישִׁי.

- assur VI, 256 E zu Am. 3, 9 אֲשׁוּר.
 assurim III, 447 C Koh. 7, 26 אֲסוּרִים.
 aste V, 492 E Ez. 40, 49 עֲשֵׂהי.
 ataroth VI, 827 B Sach. 6, 11 עֲטָרוֹת.
 atemoth V, 475 D Ez. 40, 16 אֲטָמוֹת.
 ava IV, 461 B Jes. 37, 13 עֵנָה.
 aven VI, 227 D Am. 1, 5 אָוֶן.
 aza VI, 231 E Am. 1, 6. 324 C ib. 7, 1 עֵזָה.
 azael VI, 229 B Am. 1, 4 חֲזַאֵל.
 azara V, 527 E Ez. 43, 17. 571 B ib. 45, 19 עֲזָרָה.
 azizim VI, 870 E Sach. 10, 1 חֲזִיזִים.
 azuba IV, 739 E Jes. 62, 4 עֲזוּבָה.

B.

- Baal VI, 24 D zu Hos. 2, 18 בַּעַל.
 baali VI, 24 D Hos. 2, 18 בַּעֲלִי.
 baaphpho IV, 43 D Jes. 2, 22 בַּאֲפֹ.
 bace quaestt. h. p. 36, Gen. 24, 22 בָּקַע.
 bacereb VI, 633 E Hab. 3, 2 בַּקְרֵב.
 bad VI, 903 A Sach. 12, 12 בַּד.
 baddau VI, 127 C Hos. 11, 6 בַּדְיוֹ.
 baddim V, 93 A. 589 D Ez. 9, 2. 697 D Dan. 10, 5. VI, 903 A zu Sach. 12, 12 בַּדִּים.
 baemunatho VI, 609 B Hab. 2, 4 בַּאֲמוֹנָתוֹ.
 bagad quaestt. h. p. 46, Gen. 30, 11 בָּגַד.
 baggoim VI, 593 E Hab. 1, 5 בַּגּוֹיִם.
 bahem quaestt. h. p. 22 zu Gen. 14, 5 בָּהֶם.
 bahem quaestt. h. p. 22 zu Gen. 14, 5 בָּהֶם [wobei H. voraussetzt, dafs letzteres sich von dem vorhergehenden dadurch unterscheidet, dafs es mit Chet geschrieben werde cf. p. 23, 1—3].
 bama IV, 43 D בַּמָּה, 44 A Jes. 2, 22 בָּמָה.
 bamma IV, 44 A Jes. 2, 22 בַּמָּה.
 bamoth IV, 897 B Jer. 7, 31. 957 E ib. 17, 3. 1089 E ib. 32, 35. V, 161 C Ez. 16, 16. VI, 328 D Am. 7, 9 בָּמוֹת.
 banereem IV, 740 B zu Marci 3, 17 בְּנֵי רָעַם.
 baphethee VI, 493 D Mi. 5, 5 בַּפְתָּחִיהָ.

- baphphuch IV, 634 D Jes. 54, 11 בַּפּוּךְ.
 bar VI, 903 B zu Sach. 12, 12 בָּר.
 bari IV, 361 A Jes. 27, 1 בָּרִית.
 barihim IV, 519 B Jes. 43, 14 בְּרִיחִים.
 baruah quaestt. h. p. 6 zu Gen. 3, 8 בְּרוּחַ [MT. לְרוּחַ].
 barura VI, 724 B Zef. 3, 9 בְּרוּרָה.
 basaion IV, 340 D Jes. 25, 5. 427 C ib. 32, 2 בְּצִיּוֹן.
 basar V, 102 E Ez. 10, 12 בָּשָׂר.
 basari VI, 99 E zu Hos. 9, 12 בְּשָׂרִי.
 basod IV, 1002 A Jer. 23, 18 בְּסוֹד.
 basori VI, 99 E Hos. 9, 12 בְּשׂוּרֵי.
 basupha VI, 537 D Nah. 1, 3 בְּסוּפָה.
 bath V, 563 D Ez. 45, 11 בַּת (das Mafs). VI, 487 A Mi. 4, 14 בַּת
 (Tochter).
 bau IV, 1087 D Jer. 32, 29 בָּאוּ.
 baurim VI, 342 D Am. 8, 13. 869 C Sach. 9, 17 בְּחֹרִים.
 bechchora VI, 512 D Mi. 7, 1 בְּכוֹרָה.
 beemoth IV, 403 D Jes. 30, 6 בְּהֵמָה.
 been IV, 430 A Jes. 32, 14 בְּחַן.
 bel VI, 24 D zu Hos. 2, 18 בֵּל.
 belial IV, 359 D zu 2 Cor. 6, 13 בְּלִיעַל.
 benadad VI, 226 C Am. 1, 4 בֶּן-נָדָד.
 benaich V, 304 D zu Ez. 27, 4 בְּנֵיךְ.
 ber quaestt. h. p. 32, Gen. 21, 31 בְּאֵר.
 berith quaestt. h. p. 26, Gen. 17, 2. IV, 917 E Jer. 11, 3 בְּרִית.
 besor VI, 883 A Sach. 11, 2 בְּצוֹר Keth.
 bete quaestt. h. p. 54 Gen. 34, 25 בְּטַח.
 beth IV, 75 A Jes. 5, 10. 152 D Jes. 10, 30 בֵּית. VI, 334 D Am. 7
 16 בֵּית.
 bethacharma IV, 882 A Jer. 6, 1 בֵּית הַכְּרֶם, vgl. hierzu die ara
 mäische Schreibung בֵּיתָא דְכְרֶמָא.
 bethi quaestt. h. p. 25 Gen. 15, 2 בֵּיתִי.
 bethula IV, 108 E zu Jes. 7, 14 בְּתוּלָה.
 bezec V, 15 B Ez. 1, 14 בְּזֶק.
 biom IV, 282 B Jes. 17, 11 בְּיוֹם.
 bochoe IV, 973 C Jer. 19, 1 בְּקֹבֶקֶב.

- bocer VI, 333 E Am. 7, 14 בּוֹקֵר.
 bonaich V, 304 D Ez. 27, 4 בּוֹנֵיךְ.
 bor IV, 883 E Jer. 6, 7 בּוֹר.
 borith IV, 850 C Jer. 2, 22. VI, 972 E Mal. 3, 2 בּוֹרִית.
 borodim VI, 823 A Sach. 6, 3 בּוֹרְדִים.
 bosor IV, 442 D zu Jes. 34, 6 בּוֹשֵׁר.
 bosra IV, 442 E Jes. 34, 6 בּוֹסְרָה.
 bresith quaestt. h. p. 3 Gen. 1, 1 בְּרֵאשִׁית.
 brith VI, 957 B Mal. 2, 4 בְּרִית.
 bula IV, 740 A Jes. 62, 4 בְּעוֹלָה.
 bus V, 313 A Ez. 27, 16 בּוּץ.
 busa V, 546 D Ez. 44, 18 בּוּזַע.
 busim IV, 69 E Jes. 5, 2 בְּאֲשִׁים.

C.

- Cadesa IV, 360 D zu Jes. 27, 1 קַדְשָׁה.
 cadesim VI, 41 E zu Hos. 4, 14 קַדְשִׁים.
 cadeso IV, 753 A Jes. 63, 10 קַדְשׁוֹ.
 cadesoth VI, 41 A. D Hos. 4, 14 קַדְשׁוֹת.
 cadim V, 321 A Ez. 27, 26 קַדִּים.
 cadisin V, 646 B Dan. 4, 6 קַדִּישִׁין.
 calloth VI, 547 B Nah. 1, 14 קַלּוֹת.
 canani VI, 481 D Prov. 8, 22 קַנְנִי (Pausa).
 cane IV, 887 E Jer. 6, 20 קַנָּה.
 canithi quaestt. h. p. 8 Gen. 4, 1 קַנִּיתִי.
 caphir V, 449 C Ez. 38, 13 קַפִּיר.
 caphthorim VI, 351 D Am. 9, 1. 7 בְּקַתּוֹר.
 carae VI, 226 D zu Am. 1, 5 קַרְאָה.
 carath IV, 843 C Jer. 2, 2. 860 A Jer. 3, 12. 973 E Jer. 19, 2
 קַרְאָתִי.
 carathi IV, 110 C Jes. 7, 14 קַרְאָת.
 caria IV, 346 D Jes. 26, 5 cf. p. 388 C קַרְיָה.
 cariath VI, 18 D zu Hos. 2, 15 קַרְיַת.
 casa IV, 360 D Jes. 27, 1 קַשָּׁה.
 casleu VI, 832 A Sach. 7, 1 בְּסַלּוֹ.
 cassaphe IV, 1034 B Jer. 27, 9 בְּשַׁפְּתֵי(קָם).

- cau IV, 378 A Jes. 28, 10 קו.
 cedem V, 285 D. 286 A Ez. 25, 4 קדם.
 cena V, 84 A Ez. 8, 3 קנאה.
 cesath V, 94 B Ez. 9, 2 קסת.
 ceseth IV, 817 A Jes. 66, 19 קשת.
 chabod IV, 161 C Jes. 11, 10. VI, 947 A Mal. 1, 6 כבוד.
 chachar VI, 818 C Sach. 5, 7 כבר.
 chaesu VI, 910 A zu Sach. 13, 4 קחשו.
 chalanno IV, 143 B Jes. 10, 9 כלנו.
 chaneser IV, 179 B. 255 D Jes. 14, 19 כנצר.
 chaphir V, 449 C Ez. 38, 13 כפיר.
 chaphis VI, 617 E Hab. 2, 11 כפים.
 chaphphe IV, 294 E Jes. 19, 15 כפה.
 chasab IV, 380 B Jes. 28, 17 כנב.
 chasamim V, 43 C Ez. 4, 9 כסמים.
 chasil VI, 288 D Am. 5, 8 כסיל.
 chauonim IV, 894 D Jer. 7, 18 כונים.
 cheb IV, 389 D Jes. 29, 4 כאוב.
 chelub VI, 336 A Am. 8, 2 כלוב.
 chen VI, 890 C Sach. 11, 11 כן.
 chermel IV, 397 A Jes. 29, 17. 845 D Jer. 2, 7. VI, 225 D Am.
 1, 2 כרמל.
 chesdim quaestt. h. p. 19. 25, Gen. 11, 31 כשדים.
 chethim V, 716 C Dan. 11, 30 כתיים.
 chetim IV, 321 A Jes. 23, 1.
 chi IV, 43 D Jes. 2, 22. VI, 547 B Nah. 1, 14 כי.
 chima VI, 288 C Am. 5, 8 כימה.
 chion VI, 306 C Am. 5, 26 כיון.
 chisile }
 chisileem } IV, 172 A. 239 E Jes. 13, 10 כסיליהם.
 chocab VI, 305 C Am. 5, 26 כוכב.
 chodchod IV, 634 E Jes. 54, 12. V, 313 B Ez. 27, 16 כדכד.
 chores IV, 532 B Jes. 45, 1 כרש.
 chorethim V, 293 D Ez. 25, 16. VI, 700 E Zef. 2, 5 כרתים.
 chullo V, 109 D Ez. 11, 15 כלה.
 ciceion IV, 131 A. VI, 425 E Jon. 4, 6 קיקיון.

- cir IV, 467 D Jes. 38, 2. V, 127 D Ez. 13, 12. VI, 351 A Am. 9, 7 קיר.
 circa VI, 226 D Am. 1, 5 קירה.
 cisoa IV, 376 A Jes. 28, 8 קיא צאה.
 codes IV, 600 D Jes. 52, 1 קדש.
 codsa IV, 485 C zu Jes. 40, 13 קדשא.
 colea IV, 915 B Jer. 10, 18 קולע.
 cue V, 266 C Ez. 23, 23 קוע.

D.

- Daath III, 452 B zu Koh. 8, 6 דעת.
 dabarach VI, 153 D Hos. 13, 14 דבריה.
 dabir quaestt. h. p. 33 zu Gen. 22, 1 דביר.
 dacaru VI, 903 B Sach. 12, 10. 908 C ib. 13, 3 דקרו (Pausa).
 dag VI, 405 B Jon. 2, 1 דג.
 dajoth IV, 444 E Jes. 34, 15 דיות.
 dame IV, 471 B Jes. 38, 10 דמי.
 deah IV, 379 B Jes. 28, 9 דעה.
 debbora V, 158 D zu Ez. 16, 13 דברה.
 debelaim VI, 6 E Hos. 1, 3 דבלים.
 deber VI, 640 E Hab. 3, 4 דבר.
 deror V, 581 C Ez. 46, 17 דרור.
 doc IV, 488 C Jes. 40, 22 דק.
 dodach IV, 1079 B Jer. 32, 7 דודך.
 dodi IV, 1079 E Jer. 32, 8 דודי.
 dodim V, 150 C Ez. 16, 8 דדים.
 dou IV, 120 D zu Jes. 8, 9 דעו.
 drusa IV, 745 A Jes. 62, 12 דרושה.

E.

- Ebion IV, 340 B Jes. 25, 4 אביון.
 ebionim IV, 881 B Jer. 5, 28 אביונים.
 ebir IV, 1089 D Jer. 32, 35 אביר.
 ebrath VI, 235 E Am. 1, 11 אברת.
 ecda IV, 634 E Jes. 54, 12 אקדה.
 eceb VI, 277 C Am. 4, 12 עקב.
 eddecel V, 727 C zu Dan. 12, 5 חדקל.

- eddim IV, 762 C Jes. 64, 5 עדים.
 edel IV, 472 A Jes. 38, 11 קָדַל.
 eden IV, 586 A Jes. 51, 3. VI, 226 D Am. 1, 5 עֵדֶן.
 edom quaestt. h. p. 41, Gen. 25, 30 אֶדוֹם.
 eebor VI, 298 C Am. 5, 17 אֶעְבֹּר.
 eelim IV, 109 B 2 Kö. 4, 27 הָעֵלִים.
 eezinu VI, 169 D Jo. 1, 2 הָאֵינִי.
 efran } quaestt. h. p. 36. Gen. 23, 8 עֶפְרוֹן.
 efron }
 egla VI, 115 C Hos. 10, 11 עֲגֹלָה.
 eje VI, 932 D Sach. 14, 17 יִהְיֶה.
 eis quaestt. h. p. 52. Gen. 32, 29 אִישׁ.
 el quaestt. h. p. 52. Gen. 32, 29. IV, 133 A Jes. 9, 5 אֵל. V, 475 D
 Ez. 40, 14 אֵיל.
 elai IV, 306 D Jes. 21, 11 אֵלִי.
 elain V, 646 B Dan. 4, 6 אֶלְהִיִּן.
 elamoth V, 475 E. Ez. 40, 16. 480 C ib. 21 אֶלְמוֹת.
 elau V, 480 C Ez. 40, 21. 24 אֵילָו.
 ele IV, 733 E Jes. 61, 3. V, 475 E Ez. 40, 16 אֵלֵי [הַמָּה].
 eled IV, 472 A zu Jes. 38, 11 קָדַד.
 eli IV, 306 E zu Jes. 21, 11.
 elil IV, 251 B Jes. 14, 12 הֵילֵל.
 elim V, 475 C Ez. 40, 14 אֵילִים.
 elion IV, 45 A Ps. 87, 5 עֲלִיִּן.
 ella IV, 855 D Jer. 2, 34 אֵלָה.
 eloah VI, 277 E Am. 4, 12 אֱלֹהִים.
 eloim quaestt. h. p. 11, Gen. 6, 2 אֱלֹהִים.
 eluse IV, 186 C Jes. 15, 4 קְלוּצֵי.
 emec VI, 22 C Hos. 2, 17. 486 C Jos. 7, 26 עֶמֶק.
 emmer IV, 977 E Jer. 20, 1 אֶמֶר.
 emmunim IV, 344 C Jes. 26, 2 אֶמְנִים.
 emsa VI, 898 E Sach. 12, 5 אֶמְצָא.
 emuna IV, 873 A Jer. 5, 3 אֶמוּנָה.
 enach VI, 328 A Am. 7, 7 אֶנָּךְ.
 enaim quaestt. h. p. 58, Gen. 38, 14 עֵינַיִם.
 enam VI, 818 A Sach. 5, 6 עֵינָם.

- enan V, 598 B zu Ez. 47, 17 עֵינוֹן.
- enasse IV, 107 C Jes. 7, 12 אֲנַסָּה.
- enon V, 598 B Ez. 47, 17 עֵינוֹן.
- enos IV, 282 B zu Jes. 17, 11. 960 A zu Jer. 17, 9 אֲנוּשׁ.
- epha IV, 75 B Jes. 5, 10. V, 574 B Ez. 46, 5. VI, 817 D Sach. 5, 6
אֵיפָה.
- ephee IV, 705 C Jes. 59, 5 אֲפָעָה.
- ephesiba IV, 739 E. 740 C Jes. 62, 4 חֲפְצֵי־רָבָה.
- ephod VI, 903 A 1 Sa. 2, 18 אֲפֹדֶר.
- epphetha IV, 397 E V, 167 A Marci 7, 34 ἐφφαθά.
- esci IV, 214 C Jes. 21, 4 חֲשִׁקִי.
- esdod IV, 211 A Jes. 20, 1. 256 E Am. 3, 9. 1018 A Jer. 25, 20
VI, 859 E Sach. 9, 6 אֲשֶׁדֶדֶר.
- esebon III, 448 B Koh. 7, 27 חֲיִשְׁבוֹן.
- eser V, 493 A Ez. 40, 49 אֲשֶׁר.
- esne VI, 507 B Mi. 6, 8 הַצְנַע.
- esphoch VI, 205 A Jo. 3, 1 אֲשַׁפּוֹךְ.
- esre V, 492 E Ez. 40, 49 עֶשְׂרָה.
- „ V, 493 A zu Ez. 40, 49 עֶשֶׂר.
- essaitha V, 658 D Dan. 6, 5 שְׁחִיחָה.
- ethan IV, 876 E Jer. 5, 15 אֵיתָן.
- ethanim VI, 500 A Mi. 6, 2 אֵתָנִים.

F siehe Ph.

- Fara quaestt. h. p. 26, Gen. 16, 12 פָּרָא.
- Finees psalterium iuxta Hebraeos Hier. ed. Lagarde p. 113, Ps.
106, 30 פִּינְחָם.

G.

- Gab V, 527 D Ez. 43, 13 גַּב.
- gader V, 513 D Ez. 42, 7 גָּדָר.
- gadol VI, 405 B Jon. 2, 1 גָּדוֹל.
- gal quaestt. h. p. 50, Gen. 31, 46. 47 גַּל.
- galila V, 591 B Ez. 47, 8 גַּלִּילָה.
- galiloth VI, 210 A Jo. 4, 4 גַּלִּילוֹת.
- gallim IV, 152 D Jes. 10, 30. VI, 141 A Hos. 12, 12 גַּלִּים.
- gamadim V, 309 E Ez. 27, 11 גַּמְדִּים.

- gaon VI, 49 C Hos. 5, 5. 884 A Sach. 11, 3 גֵּאוֹן (constr.).
- gar VI, 700 E zu Zef. 2, 5 גָּר.
- gazareni V, 631 D Dan. 2, 27 גְּזָרִין.
- gazera V, 509 E. 510 D Ez. 42, 10 גְּזָרָה.
- ge IV, 371 E Jes. 28, 1. V, 453 E Ez. 39, 15 גֵּיָא (constr.).
- „ IV, 850 E Jer. 2, 23 גֵּיָא.
- gebal V, 321 E zu Ez. 27, 27 גְּבַל.
- geber IV, 318 D Jes. 22, 17 גְּבֵר.
- gebim IV, 152 E Jes. 10, 31 גְּבִים.
- gebira IV, 935 A Jer. 13, 18 גְּבִירָה.
- geborim IV, 236 E Jes. 13, 3 גְּבוֹרִים.
- gebul VI, 383 D zu Obdj. 20 גְּבוּל.
- gebulaic V, 304 D Ez. 27, 4 גְּבֻלָּיִךְ.
- geburoth IV, 935 A zu Jer. 13, 18 גְּבוּרוֹת.
- geddupha V, 55 A Ez. 5, 15 גְּדוּפָה.
- gedud VI, 487 A Mi. 4, 14 גְּדוּד.
- geennom IV, 897 C Jer. 7, 31. 974 E Jer. 19, 6. 1089 D Jer. 32, 35 גֵּיהֶנוֹם.
- gelgel V, 103 A Ez. 10, 13 גְּלָגַל.
- gelule V, 225 E Ez. 20, 7 גְּלוּלֵי.
- ger IV, 247 B Jes. 14, 1 גֵּר.
- gesem quaestt. h. p. 62, Gen. 45, 10 גֶּשֶׁן.
- „ VI, 932 D Sach. 14, 17 גֶּשֶׁם.
- gesen quaestt. h. l. c. גֶּשֶׁן.
- gessemanim IV, 373 A Jes. 28, 1 גֵּיַא שְׁמָנִים.
- geth IV, 748 C Jes. 63, 2. VI, 443 C Mi. 1, 10 גֵּת.
- geza IV, 155 D Jes. 11, 1 גְּזָע.
- gezem VI, 170 E Jo. 1, 4 גְּזֵם.
- gibbor IV, 133 B Jes. 9, 5. 148 D Jes. 10, 21. 1082 E Jer. 32, 18 גִּבּוֹר.
- gob V, 166 B Ez. 16, 24 גֹּב.
- goder IV, 698 E Jes. 58, 12 גֹּדֵר.
- goel IV, 713 C Jes. 59, 20 גּוֹאֵל.
- goi VI, 700 E Zef. 2, 5 גּוֹי.
- gomer VI, 6 D. E Hos. 1, 3 גּוֹמֵר.
- goolathach V, 109 D Ez. 11, 5 גּוֹלָתָחַךְ.

gozi VI, 324 C Am. 7, 1 גִּזִּי.
gubba IV, 883 E zu Dan. 6, 8 גֻּבָּא.

H.

Haja VI, 730 C zu Zef. 3, 18 הַיָּה.
hajecba VI, 976 E. 977 A Mal. 3, 8 הַיְקָבֶע.
haium quaestt. h. p. 6, Gen. 3, 8 הַיּוֹם.
hama IV, 336 C Jes. 24, 23. 414 E Jes. 30, 26 חָמָה.
hana IV, 388 D Jes. 29, 1 חָנָה.
hareb VI, 710 A Zef. 2, 14. 749 A Agg. 1, 11 חָרֵב.
harsith IV, 973 C Jer. 19, 2 חֲרָסִית Qeri.
harus VI, 213 D Jo. 4, 14 חָרוֹץ.
hasil VI, 51 A Jo. 1, 4 חָסִיל.
hatath quaestt. h. p. 9, Gen. 4, 7 חָטָאת.
hazon VI, 611 D Hab. 2, 2 חֲזוֹן.
hechin VI, 277 E Am. 4, 12 הַכּוֹן.
hedalu IV, 43 D Jes. 2, 22 חֲדָלוּ.
heieu VI, 633 E Hab. 3, 2 חֲיִירוּ.
helbon V, 316 A Ez. 27, 18 חֲלָבוֹן.
helem VI, 828 C zu Sach. 6, 10 חֲלֹם.
hem IV, 1058 E zu Jer. 31, 2 חֵם.
hen IV, 1058 D Jer. 31, 2. VI, 828 C zu Sach. 6, 10 חֵן.
herem V, 555 B Ez. 44, 29 חֲרֵם.
heres IV, 336 C zu Jes. 24, 23 חֲרָס.
hin V, 43 E Ez. 4, 11. 574 B Ez. 46, 5 חֵין.
hir V, 647 C Dan. 4, 10 עֵיר.
his V, 127 C Ez. 13, 10 חֵיץ.
" quaestt. h. p. 6, Gen. 2, 23 אִישׁ.
hissa quaestt. h. p. 6, Gen. 2, 23 אִשָּׁה.
hod VI, 827 D Sach. 6, 13 הוֹד.
hodes VI, 51 A zu Hos. 4, 6 ff. חֲדָשׁ.
holed IV, 472 A zu Jes. 38, 11 חֲלָד.
homa IV, 336 D zu Jes. 24, 23 חוֹמָה.
" IV, 869 C Jer. 4, 19 חוֹמָה.
homer V, 565 D Ez. 45, 13 חֲמֹר.
hores IV, 196 A Jes. 17, 9 חֲרָשׁ.
hu IV, 43 D Jes. 2, 22 חוּא.

I.

- Ja IV, 346 A Jes. 26, 4 יָהּ.
 jabu IV, 1061 D Jer. 31, 9 יָבֹאוּ.
 jaccum VI, 540 C Nah. 1, 6 יָקוּם.
 jadau VI, 95 D Hos. 9, 7 יָדְעוּ.
 jado VI, 640 B Hab. 3, 4 יָדוּ.
 iacahamena quaestt. h. p. 49, Gen. 30, 38 יַחְמְנָה [ו].
 jaid IV, 889 C Jer. 6, 26 יָחִיר.
 iamin quaestt. h. p. 55 cfr. 56, 57 zu Gen. 36, 24 יָמִם.
 iamim quaestt. h. p. 55 cfr. 56, 57 zu Gen. 35, 18 בְּנֵי־יָמִין.
 jao VI, 741 E zu Hagg. 2, 4 יָהוּ.
 jar VI, 18, D Hos. 2, 15 יַעַר.
 jare IV, 947 E יָרַע VI, 272 E zu Am. 4, 7 יָרַח.
 jaree IV, 336 D zu Jes. 24, 23 יָרַח.
 jarib VI, 58 B Hos. 5, 13 יָרֵב.
 jarim VI, 18 D zu Hos. 2, 15 יַעֲרִים.
 jasa VI, 793 E Sach. 2, 7 יָצֵא.
 jasir IV, 880 C Jer. 5, 26 יָשׁוּר.
 jasub IV, 148 E Jes. 10, 21 יָשׁוּב.
 jasubu VI, 492 C Mi. 5, 3 יָשׁוּבוּ.
 jathed IV, 320 C Jes. 22, 25 יָתֵד.
 idabber IV, 427 D Jes. 32, 6 יִדְבָּר.
 idid IV, 889 D zu Jer. 6, 26 יָדִיד.
 idida V, 680 E 2 Sa. 12, 25 יִדְדֶיהָ.
 jeju IV, 357 C Jes. 26, 19 יַחֲיוּ.
 jered VI, 395 A Jon. 1, 3 יָרַד [ו].
 jeros VI, 118 D Hos. 10, 11 יַחֲרֵשׁ.
 jesag VI, 225 Am. 1, 2 יָשָׂא.
 jeser IV, 345 A Jes. 26, 3 יַעַר.
 jesphieu IV, 35 D Jes. 2, 6 יִשְׁפִּיקוּ.
 jethman IV, 866 E Jer. 4, 9 יַחֲמֶהוּ.
 iezbuleni quaestt. h. p. 46, Gen. 30, 20 יִזְבְּלֵנִי.
 jeze V, 546 D zu Ez. 44, 18 יָזַע.
 igar quaestt. h. p. 50, Gen. 31, 47 יָגַר.
 iim IV, 175 A. 245 D Jes. 13, 22. 444 D Jes. 34, 14 אֵיִם.
 illaue quaestt. h. p. 45, Gen. 30, 34 יִלְוֶה.

- ioes IV, 133 A Jes. 9, 5 יוּעֵץ.
 ior IV, 230 A Jes. 23, 10 יֵאָר.
 josebeth VI, 442 C Mi. 1, 11. 12 יוֹשֶׁבֶת.
 joser VI, 891 B Sach. 11, 13 יוֹצֵר.
 ir IV, 346 D zu Jes. 26, 5 עִיר.
 is IV, 840 B Gen. 2, 23. VI, 24 E Hos. 2, 18 אִישׁ.
 „ quaestt. h. p. 46 zu Gen. 30, 18 יֵשׁ.
 isaac VI, 334 D Am. 7, 16 יִשְׁחָק.
 isaar VI, 814 C Sach. 4, 14 יִצְהָר.
 isar VI, 136 A Hos. 12 5 יִשָּׂר.
 issa IV, 840 B Gen. 2, 23. VI, 24 E zu Hos. 2, 18 אִשָּׁה.
 issi VI, 24 E Hos. 2, 18 אִישִׁי.
 isurun IV, 524 D Jes. 44, 2 יִשְׂרוּן.

L.

- La IV, 378 A Jes. 28, 10 לָ.
 labaala }
 labala } IV, 795 C Jes. 65, 23 לִבְהֶלֶה.
 labana IV, 336 D Jes. 24, 23 414 E Jes. 30, 26 לִבְנָה.
 lac VI, 424 A Jon. 4, 4 לָךְ.
 lacerath VI, 277 E Am. 4, 12 לִקְרֹאת.
 lachem IV, 43 D Jes. 2, 22 לָכֶם.
 laed VI, 531 B Mi. 7, 18. 724 Zef. 3, 8 לָעַד.
 laem VI, 77 E Mich. 7, 13 לָהֶם.
 lamanasse V, 619 לַמָּנַסֶּה.
 lanu IV, 95 C Jes. 6, 8 לָנוּ.
 lebena IV, 336 D zu Jes. 24, 23 לִבְנָה.
 leis IV, 404 D Jes. 30, 6 לִישׁ.
 lethech VI, 29 E Hos. 3, 2 לִתְהַךְ.
 leviathan IV, 359 E Jes. 27, 1 לְוִיָּתָן.
 li IV, 334 B Jes. 24, 16. VI, 898 E Sach. 12, 5 לִי.
 lilit IV, 445 B Jes. 34, 14 לִילִית.
 lolam V, 302 C Ez. 26, 21. VI, 704 B zu Zef. 2, 9 לְעוֹלָם.

M.

- Ma VI, 278 A zu Am. 4, 13 מָה.
 maath III, 454 D Koh. 8, 12 מַאֲתָה.

- mabsar IV, 890 A Jer. 6, 27 מִבְּצָר.
 mabu^ucha VI, 515 C Mich. 7, 4 מְבוּכָהּם.
 macaloth VI, 887 E Sach. 11, 7 מְקַלּוֹת.
 machal V, 595 D Ez. 47, 12 מֵאֵכֶל.
 machthab IV, 470 C Jes. 38, 9 מִכְתָּב.
 machthes VI, 686 A Zef. 1, 11 מִכְתֵּשׁ.
 macne IV, 906 C Jer. 9, 9 מִקְנֵה.
 macoma VI, 542 B Nah. 1, 8 מְקוֹמָהּ.
 magdal V, 348 A Ez. 29, 10 מְגַדֵּל.
 magras V, 609 B Ez. 48, 17 מְגַרֵּשׁ.
 magur IV, 978 C Jer. 20, 3 מְגוּר.
 mail IV, 737 C Jes. 61, 10 מְעִיל.
 maim VI, 131 C zu Hos. 11, 10 מַיִם.
 malach VI, 751 C Hagg. 1, 13 מְלַאֲךְ.
 malache IV, 184 B. 263 D Jes. 14, 32 מְלַאֲכֵי.
 malachi VI, 939 Mal. 1, 1 מְלַאֲכֵי.
 malcaim IV, 95 B Jes. 6, 6 מְלַקְחִים.
 malea VI, 562 E Nah. 3, 1 מְלֵאָהּ.
 mamad VI, 94 C Hos. 9, 6 מִחֲמַד.
 mamasac VI, 703 D Zef. 2, 9 מִמַּשַּׁק.
 mamzer VI, 860 E Sach. 9, 6 מִמְזוֹר.
 manaa IV, 965 A Jer. 17, 26. V, 555 B Ez. 44, 29. 568 B ib. 45,
 15. 573 B ib. 46, 5. 578 E ib. 46, 14 מִנְחָהּ.
 manaim quaestt. h. p. 51, Gen. 32, 3 מִחַנִּים.
 mane V, 655 D Dan. 5, 25 מְנָא.
 maor IV, 336 C zu Jes. 24, 23 מְאוֹר.
 maoz IV, 402 A Jes. 30, 3 מְעוֹז.
 maozim IV, 402 A. V, 719 B Dan. 11, 38 מְעוֹזִים.
 maphate VI, 805 E Sach. 3, 10 מִפְתָּח.
 mara VI, 716 B Zef. 3, 1 מוֹרָאָהּ.
 marahaefeth quaestt. h. p. 4, Gen. 1, 2 מִרְחַפָּהּ.
 maraseth VI, 443 C Mi. 1, 14 מוֹרְשֵׁת.
 maresa VI, 443 A Mi. 1, 15 מְרֵשָׁהּ.
 maresvan VI, 779 C zu Sach. 1, 1 מִרְחֲשָׁנוּ.
 maroth VI, 442 C Mi. 1, 12 מְרוֹת.
 marphe III, 470 B Koh. 10, 4 מְרַפָּא.
 masal IV, 247 C Jes. 14, 4 מְשַׁל.

- masech quaestt. h. p. 59 Gen. 40, 1 מִשְׁקָה.
 masio VI, 278 A Am. 4, 13 מֵה-שְׁחוּ.
 masmim V, 32 C Ez. 3, 15 מִשְׁמִים.
 masor VI, 523 E Mi. 7, 12 מְצוֹר.
 maspha VI, 622 E Hab. 2, 15 מַסְפָּח.
 massa IV, 288 C Jes. 19, 1. 403 Jes. 30, 6. 1007 B Jer. 23, 38.
 VI, 536 Nah. 1, 1. 941 Mal. 1, 1 מִשְׁאָא.
 masur VI, 607 D Hab. 2, 1 מְצוֹר.
 mate V, 46 C Ez. 4, 16 מַטָּה (constr.).
 matthana III, 438 C Koh. 7, 7 מַתְּנָה.
 meabarim IV, 993 A Jer. 22, 20 מַעְבָּרִים.
 mebbeth VI, 226 D Am. 1, 5 מִבֵּית.
 mebeten IV, 546 A Jes. 46, 3 מִבְּטֶן st. מְנִי-בְטֶן.
 mecchenaph VI, 334 B Jes. 24, 16 מִכְנָף.
 mechonoth IV, 1035 D Jer. 27, 19 מִכְנוֹת.
 megella VI, 815 B Sach. 5, 1 מְגֵלָה.
 mejam VI, 131 C Hos. 11, 10 מַיִם.
 melchechem VI, 306 C Am. 5, 26 מִלְכֶּכֶם.
 melcom VI, 680 C Zef. 1, 5 מִלְכָּם.
 mello IV, 470 B 1 Kō. 9, 15 מְלוֹא.
 memmallo IV, 91 A Jes. 6, 2 מִמַּעַל לוֹ.
 memmasce V, 567 C Ez. 45, 15 מִמִּשְׁקָה.
 memmenni IV, 109 B 2 Kō. 4, 27 מִמְּנִי.
 men IV, 43 D Jes. 2, 22 מֶן.
 menecha quaestt. h. p. 54, Gen. 35, 8 מִיַּנְקַח.
 menni IV, 546 A Jes. 46, 3 מְנִי.
 „ IV, 782 C Jes. 65, 11 מְנִי.
 menno VI, 570 D Nah. 3, 8 מְנֵא.
 merehem IV, 546 A Jes. 46, 3 מְנִי-רַחֵם st. מִנִּי-רַחֵם.
 mereim IV, 13 D Jes. 1, 4 מְרַעִים.
 mesaloth VI, 934 C Sach. 14, 20 מְצֻלוֹת.
 mesech quaestt. h. p. 25, Gen. 15, 2 מִשְׁק.
 mesphaa IV, 73 B Jes. 5, 7 מִשְׁפָּח.
 mesphat IV, 73 B Jes. 5, 7 מִשְׁפָּט.
 mesra IV, 134 A Jes. 9, 6 מִשְׁרָה.
 mesraim IV, 288 C Jes. 19, 1. 322 B ib. 23, 5. V, 342 A Ez. 29, 3.
 V, 132 B Hos. 11, 11. VI, 931 B Sach 14, 19 מְצָרִים.

- messa IV, 169 A Jes. 13, 1 מֵשָׂא.
 messarim IV, 347 Jes. 26, 7 מִישָׁרִים.
 messe V, 154 A Ez. 16, 10. V, 157 D ib. 13 מְשִׁי.
 messio VI, 278 A zu Am. 4, 13 מְשִׁיחוּ.
 mesuloth VI, 934 B Sach. 14, 20 מִצְלוֹת.
 metheca IV, 357 C Jes. 26, 19 מִתְּחִי.
 methnosasoth VI, 867 E Sach. 9, 16 מִתְּנוֹסוֹת.
 metta quaestt. h. p. 65, Gen. 48, 2 מֵטָה.
 mezur VI, 58 D Hos. 5, 13 מְזוֹר.
 mimizra quaestt. h. p. 5 zu Gen. 2, 8 מִמְּזִרָה.
 mnuatho IV, 161 C Jer. 11, 10 מְנַחְתּוּ.
 moces VI, 336 B zu Amos 8, 2 מִזְקֵשׁ.
 molal III, 396 C Koh. 2, 2 מְהוֹלֵל.
 mopheph*) IV, 183 B Jes. 14, 29 מְעוֹפֵף.
 moria quaestt. h. p. 33, Gen. 22, 2 מְרִיָּה.
 mosche IV, 817 A Jes. 66, 19 מִשְׁכֵּי.
 mosechim IV, 875 A Jer. 5, 8 מִשְׁכִּים.
 mosim VI, 384 A Obadj. 21 מוֹשִׁיעִים.
 mota IV, 693 E Jes. 58, 6. 9 מוֹטָה.
 mozel V, 317 B Ez. 27, 19 מוֹזֵל.
 mozene V 563 C Ez. 45, 10 מוֹזְנֵי.
 mrim IV, 258 C Jes. 1, 4 מְרַעִים.
 mul VI, 453 C Mi. 2, 8 מוֹל-מִל st. MT. מוֹלְמוֹל.
 mutoth IV, 1031 C. D. 1038 C Jer. 28, 13 מוֹתוֹת.

N.

- Naalma quaestt. h. p. 37, Hi. 28, 21 נַעֲלָמָה.
 naamathi VI, 848 B Sach. 8, 14 נַחְמָתִי.
 nabal IV, 427 E Jes. 32, 6 נָבַל.
 nabala IV, 427 E Jes. 32, 6 נִבְלָה.
 nadaboth VI, 269 D Am. 4, 5 נִדְבוֹת.
 naoth VI, 183 B Jo. 1, 20 נֹאוֹת (constr.).
 nasama IV, 43 D Jes. 2, 22 נִשְׁמָה.
 nasamoth IV, 680 C Jes. 57, 16 נִשְׁמוֹת.

*) mophet bei Vallarsi ist offenbar Druckfehler.

- nasi V, 536 A. 579 A Ez. 46, 12 נָשִׂיא.
 nasim IV, 57 B Jes. 3, 12 נָשִׂים.
 nasin quaestt. h. p. 36, Gen. 23, 12 נָשִׂיא.
 neamenim IV, 283 A Jes. 17, 11 נַעֲמָנִים.
 nebeim IV, 1036 D Jer. 28, 1 נְבִיאִים.
 nebel IV, 932 B Jer. 13, 12 נֶבֶל.
 nebia IV, 1036 E Jer. 28, 1 נְבִיא.
 nebim VI, 907 E Sach. 13, 2 נְבִיאִים.
 nechota quaestt. h. p. 61, Gen. 43, 11 נְכֹחָה.
 nechotha IV, 477 B Jes. 39, 2 נְכֹחָה.
 neemanim IV, 283 A zu Jes. 17, 11 נַעֲמָנִים.
 negeb IV, 403 B Jes. 30, 6 נֶגֶב.
 nehel V, 591 B Ez. 47, 7 נַחַל.
 nehela IV, 282 B Jes. 17, 11. V, 613 D Ez. 48, 28 נַחֲלָה.
 nemer IV, 874 D Jer. 5, 6 נֶמֶר.
 neptalti quaestt. h. p. 45, Gen. 30, 8 נִפְתָּלְתִּי.
 neptule quaestt. h. p. 45, Gen. 30, 8 נִפְתָּלוֹלִי.
 nesab IV, 43 D Jes. 2, 22 נִחְשָׁב.
 nese VI, 904 A Sach. 12, 12 נְשִׂי[הָם].
 neseph IV, 214 C Jes. 21, 4 נִשְׁפָּה.
 nesepha IV, 933 D zu Jer. 13, 16 נִשְׁפָּה.
 neser IV, 155 D Jes. 11, 1 נִצֵּר.
 nesiche VI, 493 C Mi. 5, 4 נִסְיְכִי.
 nesphe IV, 170 A Jes. 13, 2 נִשְׁפָּה.
 nesure IV, 565 A Jes. 49, 6 נִצּוּרִי (Qeri).
 nesus IV, 653 C Jes. 55, 13 נִעְצוּץ.
 nethab IV, 179 B. 255 D Jes. 14, 19 נִתְעַב.
 nezem V, 155 C Ez. 16, 12 נָזֶם.
 nifilim quaestt. h. p. 12, Gen. 6, 4 נִפְלִים.
 nocedim VI, 222 B. C Am. 1, 1 נִקְדָּים.
 noemi IV, 283 B Ru. 1, 20 נַעֲמִי.
 noges VI, 872 E Sach. 10, 4 נִוְגֵשׁ.
 nugae VI, 730 B Zef. 3, 18 נִוְגֵי.

O.

- Oi IV, 334 B Jes. 24, 16. 388 B Jes. 29, 1 אוֹי.
 oiim IV, 245 C Jes. 13, 21 אוֹיִם.

- omer IV, 75 A Jes. 5, 10. VI, 29 E Hos. 3, 2 חֶמֶר.
 onam VI, 818 B zu Sach. 5, 6 עֹנָם.
 onena IV, 668 A Jes. 57, 3 עֲנָה.
 oneph IV, 428 A Jes. 32, 6 חֲנָה.
 ophaz IV, 912 D Jer. 10, 9. V, 697 E Dan. 10, 5 אוֹפָן.
 ophel IV, 430 A Jes. 32, 14. VI, 481 B Mi. 4, 8 עֶפֶל.
 ophir IV, 172 E Jes. 13, 12 אוֹפִיר.
 or IV, 425 D Jes. 31, 9 אוֹר.
 orbim IV, 188 A zu Jes. 15, 7 עוֹרְבִים.
 oreb IV, 150 C Jes. 10, 26. VI, 749 A Agg. 1, 11 עוֹרֵב.
 orobba VI, 145 E Hos. 13, 3 אֲרֻבָּה.
 oroth IV, 357 A Jes. 26, 19 אוֹרֹת.

P.

- Phacud V, 266 C Ez. 23, 23 פֶּקוּד.
 phagarim 1075 D Jer. 31, 40 פְּגָרִים.
 phalach VI, 633 E Hab. 3, 2 פֶּעֶלֶח.
 phaleta VI, 205 D Jo. 3, 5 פְּלִיטָה.
 phanag V, 314 E Ez. 27, 17 פֶּנֶג.
 phanau IV, 91 B Jes. 6, 2 פְּנִי.
 phar V, 531 D Ez. 43, 23 פֶּר.
 pharasim IV, 383 B Jes. 28, 21 פְּרָצִים.
 phares V, 655 D Dan. 5, 25 פָּרִם.
 „ VI, 956 E Mal. 2, 3 פֶּרֶשׁ.
 pharim VI, 158 A Hos. 14, 3 פְּרִים.
 pharis V, 212 D Ez. 18, 10 פְּרִיץ.
 pharpharot IV, 43 A Jes. 2, 20 [לְחַפְּרֹת פָּרוֹת].
 phase V, 293 B zu Ez. 25, 15. IV, 423 E Jer. 31, 5. VI, 791 D zu
 Sach. 1, 1 פֶּסַח.
 phatuel V, 167 A Jo. 1, 1 פְּתוּאֵל.
 phatures V, 350 B Ez. 29, 14 פְּתָרוֹם.
 phaz IV, 172 E 241 E Jes. 13, 12 פֹּז.
 phele IV, 133 A Jes. 9, 5 פֶּלֶא.
 pheletim VI, 384 A zu Obadj. 21 פְּלִיטָה.
 phelmoni V, 675 A Dan. 8, 13 פְּלִמְנִי.
 pherec VI, 562 E Nah. 3, 1 פֶּרֶק.

pheres VI, 698 E Jes. 58, 12 פֶּרֶץ.
 pheri VI, 158 A zu Hos. 14, 3 פְּרִי.
 phethee VI, 805 E Sach. 3, 10 פִּתְחָה.
 phoezim VI, 716 D Zef. 3, 4 פְּתוּזִים.
 photha VI, 76 B Mi. 7, 11 פֹּתָה.
 phthigil IV, 63 C Jes. 3, 24 פְּתִיגִיל.
 phura IV, 154 E Jes. 10, 33 פְּאֹרָה.
 „ IV, 748 C Jes. 63, 3 פּוֹרָה.
 phut V, 309 C Ez. 27, 10 פּוּט.

R.

Raath III, 452 B Koh. 8, 6. VI, 850 D Sach. 8, 17 רָעָה.
 racadu VI, 903 B zu Sach. 12, 10 s. o. dacaru.
 rachil V, 254 D Ez. 22, 9 רַכִּיל.
 rachus quaestt. h. p. 23, Gen. 14, 16 רָכָשׁ.
 rad VI, 133 B Hos. 12, 1 רָד.
 raha quaestt. h. p. 52, Gen. 32, 29 רָאָה.
 raim IV, 663 A zu Jes. 56, 11 רָעִים.
 rame IV, 471 B zu Jes. 38, 10 s. o. dame.
 ramoth V, 314 C Ez. 27, 16 רָאמוֹת.
 raphaim IV, 353 B. 357 A Jes. 26, 19. VI, 289 A zu Am. 5, 8
 רַפָּאִים.
 rathath VI, 144 B Hos. 13, 1 רַתַּח.
 rau VI, 593 E Hab. 1, 5 רָאוּ.
 re VI, 29 A Hos. 3, 1 quaestt. h. p. 58 Gen. 38, 12 רַע.
 reah IV, 379 B zu Jes. 28, 9 רָעָה.
 recob VI, 57 C Hos. 5, 12 רָקֹב.
 reeb IV, 406 A Jes. 30, 7 רֵהֵב.
 reglau IV, 91 B Jes. 6, 2 רַגְלוֹ.
 rehem VI, 235 E Am. 1, 11 רָחֵם.
 reim IV, 856 E Jer. 3, 1. 882 C zu Jer. 6, 3 רָעִים.
 remes VI, 605 C Hab. 1, 14 רָמַשׁ.
 resa IV, 349 C Jes. 26, 10 רָשַׁע.
 resen VI, 934 D zu Sach. 14, 20 רָסֵן.
 reseph VI, 641 B Hab. 3, 5 רָשַׁף.
 ro quaestt. h. p. 58 zu Gen. 38, 12 רָעָה.

- rob VI, 741 B (רב) zu Hagg. 2, 4 רֹבֵבֶל.
 roi IV, 531 B Jes. 44, 28 רָעִי.
 roim IV, 856 E zu Jes. 3, 1. 663 A Jes. 56, 11. 882 C Jer. 6, 3
 רָעִים.
 rooth III, 393 D Koh. 1, 14 רְעוּת.
 rophaim IV, 357 B zu Jes. 26, 19 רֹפְאִים.
 ros V, 445 D Ez. 38, 3 רֹאשׁ.
 rou IV, 120 D Jes. 8, 9 רְעוּ.
 ruah IV, 485 C Jer. 10, 13. VI, 277 E Am. 4, 13 רוּחַ.
 ruha III, 435 B Koh. 6, 9 רוּחַ.
 ruhi V, 458 E Ez. 39, 29 רוּחִי.

S.

- Saaca IV, 73 B Jes. 5, 7 שַׁעֲקָה.
 saba IV, 945 E Jer. 15, 9 שַׁבְעָה.
 sabaa IV, 786 C Jes. 65, 15 שְׁבוּעָה.
 sababim VI, 83 E. 84 A Hos. 8, 6 שְׂבָבִים.
 sabai V, 720 E Dan. 11, 41 שְׂבִי.
 sabaïm VI, 210 C Jo. 4, 8 שְׂבָאִים.
 sabaoth IV, 527 B Jes. 44, 6 שַׁבְאוֹת.
 „ IV, 879 D Jer. 5, 24 שְׁבַעוֹת.
 sabat VI, 782 E. 822 E Sach. 1, 7 שַׁבָּת.
 sabech quaestt. h. p. 34, Gen. 22, 13 סִבַּח.
 sabece quaestt. h. p. 32, Gen. 21, 31 שַׁבַּע.
 sachar IV, 373 C zu Jes. 28, 3 שַׁחַר.
 sacchore IV, 373 C Jes. 28, 3 שַׁחֲרִי.
 sadaca IV, 73 B Jes. 5, 7 שַׁדְקָה.
 sadai IV, 808 D Ps. 80, 14 שַׁדִּי.
 sadda III, 401 A Koh. 2, 8 שַׁדָּה.
 saddai V, 19 D Ez. 1, 24 } שַׁדִּי.
 „ VI, 180 E Jo. 1, 15 }
 saddot III, 401 A Koh. 2, 8 שַׁדּוֹת.
 sade V, 241 D Ez. 21, 2 שַׁדָּה.
 „ VI 827 C zu Sach. 6, 12 שַׁדִּי.
 sadecenu IV, 997 C Jer. 23, 6 שַׁדְקָנוּ.
 sadoc V, 531 D Ez. 43, 19 שַׁדּוֹק.

- sadoth VI, 256 E zu Am. 3, 10 **שְׂדוֹת**.
- sadud IV, 871 D Jer. 4, 30 **שְׂדוּד**.
- saith IV, 71 E Jes. 5, 6. 363 A Jes. 27, 4 **שֵׁית**.
- sala VI, 187 A Jo. 2, 8 **שָׁלַח**.
- salamin quaestt. h. p. 54, Gen. 34, 21 **שְׁלָמִים**.
- salis IV, 487 C Jes. 40, 12 **שְׁלִישׁ**.
- salma VI, 231 B Am. 1, 9 **שְׁלֵמָה**.
- salos VI, 416 C Jon. 3, 4 **שָׁלַשׁ**.
- sam IV, 378 A Jes. 28, 10. VI, 638 B Hab. 3, 4 **שָׁם**.
- sama V, 616 B Ez. 48, 35 **שָׁמָּה**.
- samaim IV, 10 C Jes. 1, 2. 847 E Jer. 2, 12 **שָׁמַיִם**.
- samir IV, 363 A Jes. 27, 4. 957 A Jer. 17, 1. VI, 836 B Sach. 7, 12 **שָׁמִיר**.
- samthech IV, 550 A Jes. 47, 2 **שְׁמַחֵךְ**.
- samuch IV, 345 A Jes. 26, 3 **שְׁמוּחָה**.
- sane V, 141 D Ez. 15, 4 **שְׁנֵי** (Jahre).
- sanif VI, 801 A Sach. 3, 5 **שְׁנִיף**.
- sanim VI, 633 E Hab. 3, 2 **שְׁנִים**.
- sannoth VI, 266 A Am. 4, 2 **שְׁנוֹת**.
- saon VI, 120 A Hos. 10, 14. 238 A Am. 2, 2 **שְׁאוֹן**.
- sapharad VI, 383 C Obadj. 20 **שְׁפָרָד**.
- saphir VI, 441 E Mi. 1, 11 **שְׁפִיר**.
- saphon IV, 1019 A Jer. 25, 26 **שְׁפּוֹן**.
- saphphon }
 saphphonim } IV, 903 A Jer. 8, 17 **שְׁפָעִנִים**.
- sar IV, 148 E Jes. 10, 21 **שְׂאָר**.
- „ VI, 258 C Am. 3, 11 **שָׂר**.
- saraf IV, 404 D Jes. 30, 6 **שָׂרָף**.
- saraph IV, 183 B Jes. 14, 29 **שָׂרָף**.
- sarath quaestt. h. p. 27 zu Gen. 17, 15 **שָׂרַעַת**.
- sare VI, 241 D zu Ez. 21, 2 **שָׂרֵי**.
- sariagim quaestt. h. p. 59, Gen. 40, 10 **שָׂרְיָגִים**.
- sarid VI, 379 B Obadj. 18 **שָׂרִיד**.
- saridim VI, 205 D Jo. 3, 5 **שָׂרִידִים**.
- sarim VI, 140 E zu Hos. 12, 12 **שָׂרִים**.
- sarith quaestt. h. p. 51, Gen. 32, 29 **שָׂרִית**.

- saron IV, 780 E Jes. 65, 10 שָׂרוֹן.
- sarphod IV, 653 D Jes. 55, 13 סַרְפָּד.
- sasaim IV, 319 E Jes. 22, 24 צַאצְאִים.
- satan IV, 359 D Sach. 3, 1 שָׁטָן.
- sattim VI, 215 E Jo. 4, 18 שָׂטִים.
- sau IV, 378 A Jes. 28, 10 צוּ.
- seced [III, 491 A Koh. 12, 5] IV, 840 A Jer. 1, 11 שְׂקֵד.
- secel quaestt. h. p. 36, Gen. 23, 15 שֶׁקֶל.
- secuse V, 225 E Ez. 20, 7 שְׂקוּצִי.
- sedec IV, 25 A Jes. 1, 21 צְדָק.
- sedim quaestt. h. p. 23, Gen. 14, 3. 8. 10 שְׂדִים.
- sedutha quaestt. h. p. 50, Gen. 31, 47 שְׂדֵרוּתָא.
- segaga III, 428 C Koh. 5, 5 שְׁגָגָה.
- seginonoth VI, 631 B Hab. 3, 11 שְׁגִינוֹת.
- seir quaestt. h. p. 40 zu Gen. 25, 25 שְׂעִיר MT. שְׂעִיר.
- sel IV, 197 D zu Jes. 18, 1 צֶלַע.
- sela VI, 637 E Hab. 3, 3. 657 D ib. v. 13 סֶלָה.
- selamim V, 579 C Ez. 46, 12 שְׁלָמִים.
- sellem IV, 989 D Jer. 22, 11 שְׁלֵם.
- selsel IV, 197 D Jes. 18, 1 צֶלְצֶל (constr.).
- selua quaestt. h. p. 70, Gen. 49, 21 שְׁלַחָה.
- sema VI, 827 C Sach. 6, 12 צִמָּח.
- semanim IV, 371 E Jes. 28, 1 שְׁמָנִים.
- semema IV, 739 E Jes. 62, 4 שְׁמֵמָה.
- semes IV, 336 C zu Jes. 24, 23 שְׁמֶשׁ.
- semmathech IV, 550 A Jes. 47, 2 צִמְתָּךְ.
- semu IV, 10 C Jes. 1, 2 שְׁמֵעוּ.
- sene V, 141 D Ez. 15, 4 שְׁנֵי (zwei).
- seorim VI, 29 E Hos. 3, 2 שְׂעָרִים.
- seph V, 470 B Ez. 40, 6 סָפָה.
- sephar psalter. iuxta Hebr. Hieron. ed. Lag. 1874 p. 2 סַפָּר.
- sephela IV, 964 E Jer. 17, 26. 1092 D Jer. 32, 44 שְׁפֵלָה.
- sephat IV, 319 E Jes. 22, 24 צְפִיעוֹת.
- sephphira V, 65 C Ez. 7, 10 צְפִירָה.
- seraf IV, 94 C zu Jes. 6, 6 שְׂרָף.
- sesach IV, 1019 C Jer. 25, 26 שְׂשַׁךְ.

- setta IV, 502 B Jes. 41, 19 **שָׁטָה**.
 settim VI, 502 C Mi. 6, 5 **שָׁטִים**.
 sgolla VI, 982 B Mal. 3, 17 **סְגֹלָה**.
 sia VI, 278 A Am. 4, 13 **שִׂחוּ**.
 sicera IV, 76 B Jes. 5, 11 **שִׁקָּר**.
 sig V, 256 A Ez. 22, 18 **סִיג** Qeri.
 sigim IV, 25 C Jes. 1, 22 **סִיגִים**.
 siim IV, 174 E. 245 B Jes. 13, 21. 444 D Jes. 34, 14. V, 716 C
 Dan. 11, 30 **צִיִּים**. V, 356 E zu Ez. 30, 9 **[ב]צִיִּים**.
 siin IV, 475 B Jes. 38, 21 **שִׁחִין**.
 sinac IV, 1048 E Jer. 29, 26 **צִינָק**.
 sinim IV, 568 A Jes. 49, 12 **סִינִים**.
 sinthoroth VI, 813 B Sach. 4, 12 **צִנְתָּרוֹת**.
 sionim IV, 1068 C Jer. 31, 21 **צִיִּים**.
 sior IV, 228 C Jes. 23, 3. 448 E. V, 344 B 587^b Jer. 2, 18 **שִׁחֹר**.
 sir VI, 366 E Obadj. 1 **צִיר**.
 sirim IV, 245 D Jes. 13, 21 **שִׁעִירִים**.
 sis IV, 473 A zu Jes. 38, 14 **סִים**.
 soced III, 491 A Koh. 12, 5. IV, 840 A Jer. 1, 12. 874 D Jer. 5, 6
שִׁקָּד.
 socen IV, 224 E Jes. 22, 15 **סִכֵּן**.
 sochoth VI, 306 D Am. 5, 26 **סְכוֹת**.
 socoth quaestt. h. p. 53, Gen. 33, 17 **סְכוֹת**.
 sod IV, 189 D Jes. 16, 4. VI, 77 E Mi. 7, 13 **שֹׁד**.
 soeph III, 387 D Koh. 1, 5 **שׁוֹאֵף**.
 sohel VI, 59 D Hos. 5, 14 **שֹׁחֵל**.
 soor V, 316 D Ez. 27, 18 **צָחַר**.
 sophar IV, 684 D Jes. 58, 1. VI, 54 A Hos. 5, 8. 81 C Hos. 8, 1.
 238 A Am. 2, 2 **שׁוֹפָר**.
 sor IV, 320 E Jes. 23, 1. V, 294 D Ez. 26, 2. 299 C ib. 26, 15. VI,
 100 A Hos. 9, 13. 258 C zu Am. 3, 11 **צֹר**.
 sorec IV, 69 B Jes. 5, 2. 850 A Jer. 2, 21 **שֹׁרֵק**.
 sot IV, 380 B Jes. 28, 15. 18 **שׁוֹט**.
 suarim IV, 1046 B Jer. 29, 17 **[ה]שְׁעָרִים**.
 sud VI, 100 A zu Hos. 9, 13 **צִיד**.
 sue V, 266 C Ez. 23, 23 **שׁוֹע**.

- sur IV, 150 C Jes. 10, 26. 346 A Jes. 26, 4. VI, 100 A zu Hos. 9, 13. 258 D zu Am. 3, 11 צור.
 surim VI, 140 E Hos. 12, 12 שָׁרִים.
 sus IV, 473 A Jes. 38, 14 סוס.

T.

Tallim psalter. ed. Lag. p. 2, nach späthebr. Abkürzung תְּלִים st. תְּהִלִּים.

- tardema quaestt. h. p. 25, Gen. 15, 12 תְּרֵמָה.
 tebeth V, 341 B zu Ez. 29, 1 טֶבֶת cf. Esth. 2, 16.
 tephphol V, 82 A Ez. 8, 1 תְּפֹל.
 thalinu IV, 219 A Jes. 21, 13 תְּלִינוּ.
 thalule IV, 801 E Jes. 66, 4 תְּעֹלִי[הם].
 thalulim IV, 54 B Jes. 3, 4 תְּעֹלִים.
 thamar V, 475 E zu Ez. 40, 16, quaestt. h. p. 23, Gen. 14, 7 תְּמָר.
 thamarim V, 475 E Ez. 40, 16 תְּמָרִים.
 thamim V, 578 E Ez. 46, 13 תְּמִים.
 thamoddu V, 600 E Ez. 47, 18 תְּמֹדוּ.
 thamuz V, 88 D Ez. 8, 14 תְּמוּז.
 thannim IV, 245 E Jes. 13, 22. 521 A ib. 43, 20. 916 B Jer. 10, 22

תְּנִים.

- thannin IV, 361 E Jes. 27, 1 תְּנִין.
 thaphel V, 127 D Ez. 13, 10 תְּפֹל.
 thardema IV, 391 E Jes. 29, 10 תְּרֵמָה.
 tharsis V, 102 D Ez. 10, 9. 310 C ib. 27, 12 תְּרַשִׁישׁ.
 thas V, 152 D Ez. 16, 10 תְּחַשׁ.
 thav IV, 713 A Ez. 9, 4 תָּו.
 thebel IV, 172 C Jes. 13, 11. 254 E ib. 14, 17. 356 A ib. 26, 18

תְּהֵל.

- thecel V, 655 D Dan. 5, 25 תְּהֵל.
 thee V, 480 C. 483 Ez. 40, 21 תְּהָו.
 theim V, 475 E Ez. 40, 16 תְּהִים.
 thel abib V, 32 C Ez. 3, 15 תְּהֵל אֲבִיב.
 theman VI, 636 D Ab. 3, 3 תְּהִמָּן.
 themrurim IV, 1068 E Jer. 31, 21 תְּמַרְרִים.
 thennim IV, 175 A. 245 E Jer. 13, 22 תְּנִים.

- thephellath IV, 470 C zu Jes. 38, 9 תִּפְלֵת.
 therafim quaestt. h. p. 50, Gen. 31, 19 תְּרָפִים.
 therua VI, 238 A Am. 2, 2 תְּרוּעָה.
 thesri V, 463 D zu Ez. 40, 1 תְּשָׁרִי.
 thiros VI, 869 D Sach. 9, 17 תִּירוֹשׁ.
 tho IV, 597 E Jes. 51, 20 תּוֹ.
 thoda IV, 965 B Jer. 17, 26. 779 D zu Jes. 65, 8. 1057 B Jer. 30,
 19. VI, 269 D Am. 4, 5 תּוֹדָה.
 tholat IV, 500 B Jes. 41, 14 תּוֹלַעַת.
 thophert V, 156 C Ez. 16, 12 תְּפֹאֶרֶת.
 thophet IV, 975 A Jer. 19, 6 תְּפֹחַת.
 tobim VI, 851 C Sach. 8, 19 תּוֹבִים.
 tophet IV, 897 C Jer. 7, 31 תְּפֹחַת.
 turoth V, 582 E Ez. 46, 23 תּוֹרוֹת.

U.

- Ubal V, 673 A Dan. 8, 3 אֲבָל.
 ul V, 475 C zu Ez. 40, 16 אֵל.
 ulam V, 483 A zu Ez. 40, 24. 25. VI, 193 C Jo. 2, 17, quaestt. h.
 p. 44 אֱלֹם.
 ulo IV, 107 C Jes. 7, 12. VI, 848 B Sach. 8, 14. 932 D Sach. 14,
 17 וְלֹא.
 ur IV, 425 D Jes. 31, 9, quaestt. h. p. 19. 25, Gen. 11, 28 אֹר.
 uraithi V, 496 D Ez. 41, 8 וְרֵאִיתִי.
 urob V, 492 E Ez. 40, 49 וְרוּחַב.

V.

- Vasam VI, 596 C Hab. 1, 11 וַאֲשָׁם.

Z.

- Zachar IV, 353 B Jes. 26, 14 זָכָר.
 zanunim VI, 3 E Hos. 1, 2 זְנוּנִים.
 zara V, 372 B Ez. 31, 17 זָרְעוֹ. Von Hieron. auch als möglicher
 Weise = זָרְעוֹ bezeichnet.
 zeba V, 582 E zu Ez. 46, 20 זֶבַח.
 zemma V, 170 A Ez. 16, 27. 274 D ib. 24, 13 זֶמְרָה.

zemroth IV, 334 E Jes. 24, 16	זְמֵרוֹת
zer IV, 378 A Jes. 28, 10	זַעִיר
zera IV, 258 C Jes. 1, 4	זַרְע
ziz IV, 808 C. D Jes. 66, 11	זִיז
zo VI, 741 B zu Hagg. 1, 1	זוּ
zochor IV, 353 B Jes. 26, 14	זָכַר
zor V, 82 A Ez. 8, 2	זֹרֵר

Versuchen wir nunmehr aus der vorstehenden Sammlung einige Schlüsse zu ziehen oder, wo so viel Sicherheit sich nicht erreichen läßt, einige Vermuthungen an dieselbe zu knüpfen. — Die Unsicherheit des Hieronymianischen Textes kann uns in solchen Fällen nicht stören, wo ganze Reihen von analogen Schreibungen vorliegen. Nur bei vereinzelt Transcriptionen wird Vorsicht geboten sein. — Wir betrachten :

I. Consonanten.

a) *Mutae.*

P - L a u t e.

§ 1. ב wird durch b wiedergegeben. Nach Corssen, über Aussprache, Vokalismus und Betonung der lateinischen Sprache, 2. Aufl., 1868. 1870, Bd. 1, S. 134, hat sich das lateinische b seit Anfang des 4. Jahrhunderts p. Chr. erweicht und ist dem Laute des v = β ähnlich geworden*). Nach Analogie der hier gleich zu besprechenden Behandlung der פ bei Hieronymus wird auch für ב stets eine weiche Aussprache anzunehmen sein. So bei benadad (בְּנֵי הַדָּד), mebbeth (מֵבֵית), abib (אַבִּיב), negeb (נֶגֶב), nabal (נָבַל), jasub (יָשׁוּב) u. a. — S. den Index in Betreff der Belege hier und in allen folgenden Fällen. Am Silben-

*) Ueber die durchgängig aspirirte Aussprache des β s. Blafs, über die Aussprache des Altgriechischen 1869, S. 25.

schlusse ward wohl kaum ein Unterschied zwischen כ und ך gehört. Auch die LXX schwanken hier in der Umschreibung zwischen β und φ, z. B. Ἰαζεβζήφ יקב־זיב Ri. 7, 25, vgl. auch Frankel, Vorstudien zu der Septuaginta 1841, S. 108; über die weiche Aussprache des כ bei Palästinern s. auch S. 102.

ך ist bei Hieron. nur in einem einzigen Falle durch p wiedergegeben *), welchen er seiner Merkwürdigkeit wegen besonders hervorhebt. Es ist dies das Wort אַפְרָו in Dan. 11, 45, das er Apedno umschreibt mit der Bemerkung: in isto tantum loco apud Hebraeos scribatur quidem Phe sed legatur Pe (opp. ed. Vallarsi V, 724 C.), worin Hieron. mit Saadja zu Sefer jezira übereinstimmt, wie Graetz, jüd. Mtsschr. 1881, S. 511—514 nachweist. In diesem Falle ist also der harte labiale Verschlusslaut gesprochen, als welcher p im Lateinischen stets lautete (s. Corssen I, 113).

Die sonst ausnahmslose Aussprache des כ war also die weiche, welche auch die LXX fast stets haben, vgl. Φαραώ, Φινεές, Φιχώλ u. a. (Ausnahmen s. b. Frankel, S. 112). Hieron. sagt ed. Vall. a. a. O. notandum quod Pe literam Hebraeos sermo non habeat sed pro ea utatur Phe cujus vim Graecum φ sonat, vgl. auch IV, 35 A. — Er giebt es daher durch ph wieder, wie dies in der älteren Schreibung bei griechischen Fremdworten mit φ geschah, oder mit f, wie in der späteren lateinischen Volkssprache φ gesprochen wurde (Corssen I, 173). Letztere Orthographie ist in quaestiones hebraicae in libro Geneseos ed. de Lagarde 1868: z. B. fara פָּרָא p. 26, Efron עֶפְרוֹן p. 36, therafim p. 50, ebenso im psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi 1874, p. 113 Finees. Durchweg ist im Anlaut

*) Abgesehen von Eigennamen wie z. B. Zapfanethfane in quaest. in Genes. ed. Lag. p. 61, 1, Neptali ib. p. 45, 22, damit zusammenhängend neptule u. neptalti ib. 45, 25.

F im liber interpretationis hebraicorum nominum und im liber de situ et nominibus locorum hebraicorum s. Lagarde, onomastica sacra 1870 I, p. 6, 11—22, p. 13, 6—12, p. 18, 15—22, p. 22, 16. 17, p. 27, 21. 22, p. 32, 17—19, p. 35, 22. 23, p. 45, 22—26 u. a. Meist ist auch im In- oder Auslaute die Schreibung f, selten ph, wie aleph p. 9, 16, respha p. 39, 22.

Dagegen bei Vallarsi findet sich die Schreibung mit f selten IV, 94 C, 404 D, VI, 801 A, sonst in der weit überwiegenden Mehrzahl der Fälle steht ph. Es bedarf dieser Punkt demnach noch einer textkritischen Aufklärung. — Im Uebrigen s. den Index.

Bei der Verdoppelung erscheint zweimaliges ph in : baaphpho (בַּאֲפֹפּוֹ), chaphphe (כַּפֶּפֶה) baphphuch (בַּפֶּפֶחֻךְ), tephphol (תֶּפֶפּוֹל), ephpheta (ἐφφφαθά Mc. 7, 34).

Auch beim schnelleren Zusammensprechen zweier Worte so : (cf. Dagesch forte conjunctivum) aphpho = אֲפֹפּוֹ, oder zum Ersatz eines verschluckten nachfolgenden Hauchlauts z. B. saphphonim = שַׁפֶּפּוֹנִים.

K-L a u t e.

ג wird wie g gesprochen, s. den Index. — Ueber die Aussprache des lat. g s. Corssen I, 96.

כ kommt wie c fast durchweg in der weichen Aussprache vor, wie denn Hieron. bei Vall. V, 449 C den Buchstaben geradezu chi nennt. Das entspricht der jüdischen Bezeichnung in der Mishna, welche das כ in Menachot 6, 3 dem כִּי יוֹנִית, dem griechischen χ, gleich setzt, sowie der Aussprache bei den LXX, welche כ bei Weitem in den meisten Fällen durch χ umschreiben, z. B. Χαναάν, Ἀβιμελέχ, Χερώβ, Χάλεβ u. a. So bei Hieron. chi = כִּי, chen = כֵּן, chodchod כֶּכֶד u. a. s. Index.

Bei der Verdoppelung erscheint einfaches ch. So bei amsuchan = אַמְסֻכָּן, chachar = כַּכָּר, hechin = הַכּוֹן, sochet = סְכוּת, oder cch cf. LXX Σοχώθ Ex. 12, 37. So :

mechenaph = מְכַנָּה, sacchore = שְׂכוּרִי, acchumarim = אוֹרְחֵי הַבְּמָרִים oder chch in bechchora בְּבוֹרָה. — Indessen wie bei den LXX für כ einzelne Schreibungen mit *χ* vorkommen (vgl. Frankel S. 111), so bei Hieron. mit *c**). So in casaphe = כַּסְפֵּי [כָּם], socen = סֹכֵן, casleu = כְּסֵלוֹ, caphthorim = כַּפְתּוֹר, lac = לָךְ, melcom = מְלָכָם, gebulaic = גְּבֻלַיִךְ, metheca = מִיחֵיךְ, caphir = כַּפִּיר. — Beiderlei Schreibung ist in chocab כּוֹכַב.

ק giebt Hieron. durchweg durch *c* wieder, wie LXX meist durch *κ* (Ausnahmen s. b. Frankel S. 112). Hieronymus sagt V, 449 C „ce quae hebraice dicitur coph.“ Hierbei ist zu beachten, daß das lateinische *o* auch vor *e* und *i* zeitweise wie *κ* gelautet hat vgl. Corssen I, 48; Schuchardt I, 162. So schreibt Hieron. bocer = בֹּקֵר, sadecenu = צַדִּיקְנוּ, boeboc = בֹּקֵבֶק, cira = קִירָה, cane = קַנָּה, ciceion = קִיקִיּוֹן u. a. s. Index.

Seltene Ausnahmen mit *ch*: mesech bethi = מִשְׁקַבֵּיתִי Gen. 15, 2 quaestt. in Gen. ed. Lag. p. 25; masech = מִשְׁקָה ib. p. 59.

T - L a u t e.

§. 3. ך ist = d. Dies im Wesentlichen wie deutsches *d* gesprochen s. Corssen I, 219. — ת giebt Hieron. stehend durch *th* wieder, auf welche Weise auch die griechischen Fremdworte mit *θ* umschrieben wurden, da den Lateinern eine aspirirte Aussprache der *tenues* überhaupt fremd war: s. Corssen I, 167.

So thalulim תַּעֲלוּלִים, machthab מַכְתָּב, abotham אֲבוֹתָם, oroth אוֹרוֹת u. a. s. den Index. — Ein Unterschied zwischen ת und תּ wird also überhaupt nicht gemacht.

*) Zu beachten ist indessen, daß im Spätlateinischen *c* oft wie *ch* ausgesprochen wurde: s. H. Schuchardt, der Vocalismus des Vulgärlateins 1866—1868, Bd. 1, S. 73.

Die Beispiele von Schreibungen mit t sind daher, falls nicht überhaupt handschriftliche Fehler vorliegen, für zufällige anzusehen, zumal bisweilen daneben die Schreibung th vorkommt.

So findet sich für תֹּפֶת thophet und tophet, für נְכוֹתָהּ nechotha neben nechota = נְכוֹתָהּ, für תַּרְדֵּמָה thardema und tardema. — Sonst finden sich tephphol = תִּפְפּוֹל, aste = עֵשֶׂתִּי, phatuel = פְּחוּאֵל, tallim = תְּלִילִים.

ט ist = t. Letzteres ist bei den Lateinern stets als feste scharfe tenuis gesprochen : s. Corssen I, 174.

So bei Hieron. tiroth = טִירוֹת, satan = שָׂטָן. Verdoppelt mit tt setta = שֵׁטָה, sattim = שְׂטִיִּים, s. Index und die Beispiele bei Lag. on. s. I, 11, 14. 30, 20—24. 33, 26. 27. 43, 20—23. 49, 3. 51, 3 u. a.

b) Zischlaute.

§ 4. Hieronymus unterscheidet 3 S-Laute. Er sagt : de nom. hebr. (b. Lag. on. s. I, 10, 1—11) apud Hebraeos tres s sunt litterae. Una quae dicitur *samech* et simpliciter legitur quasi per s nostram litteram describatur, alia *sin*, in qua stridor quidam non nostri sermonis interstrepit (cf. quaestt. h. p. 43, 4 stridulum sin], tertia *sade*, quam aures nostri penitus reformidant. Daraus geht hervor, daß 1) Sain von ihm nicht mit zu den S-Lauten gerechnet wird und daß er 2) keinen Unterschied zwischen ש and ש macht*). Er umschreibt daher die Laute ש, ש, ס, צ alle mit s, weil das Lateinische kein anderes Lautzeichen besitzt, kennt aber das ס als gelindes s, das ש, ש als

*) Ob dies quaestt. in Gen. ed. Lag. 6, 10—12. 43, 1—7 geschehe, ist unsicher. — Ganz deutlich aber spricht gegen eine Unterscheidung von ש und ש die Stelle VI, 278 A, wo Hier. sagt, wenn Messio = Christum suum sei, so werde es Mem Sin Jod Heth Vau geschrieben (משיחו), dagegen in Am. 4, 13 stehe masio (מה-שחיו) Mem He . . . deinde Sin Jod Heth, quod legimus sia. O autem quod scribitur per solam litteram Vau . . . „ejus“ significat . . .

schärferes und das **z** als schärfstes s, welches dem z nahe steht, wie er IV, 155 E über dasselbe sagt : *cujus proprietatem et sonum inter z et s latinus sermo non exprimit; est enim stridulus et strictis dentibus vix linguae impressione profertur.* An einer anderen Stelle beklagt er sich, daß diese abscheuliche Zischelei sich selbst in seine lateinische Aussprache hineindränge praef. l. III in Galat. p. 486. (Zöckler, Hieronymus 1865, S. 324 bezieht dies irrthümlich auf den Stil. Der kann aber nicht durch Zischlaute verderbt werden).

Hieron. schreibt also : sar jasub שֶׁאָר יָשׁוּב, is אִישׁ, salos שְׁלוֹשׁ neben saraph שָׂרָף, sade שָׂדֶה, nasi נְשִׂיאַ, ferner : ares הָרֵם, phase פָּסַח, seph סָפָה, endlich : selsel צִלְצֵל, asedec הַצֶּדֶק, jasa יָצָא, sion צִיּוֹן u. a. S. überhaupt den Index.

‡ giebt Hieron. durch z wieder. Dies ward zu Plautus Zeit ähnlich wie sz gesprochen, galt also damals als schärferer Zischlaut (Corssen I, 295), später aber scheint es weicher etwa wie griech. ζ = ds gelautet zu haben (vgl. über dieses Blafs S. 26. 27), durch welches die LXX stehend das ‡ wiedergeben (s. Frankel S. 109). Die spätere weichere Aussprache des z zeigt zabulus = diabolus, s. Schuchardt I, 67. 74.

So schreibt Hieron. geza גְּזָע, zeba זְבַח, zochor זֹכֵר, araz אָרָז u. a. s. Index.

Mit s ist ‡ nur in chasab כָּסַב, busa בָּיַע umschrieben s. Index.

c) Hauchlaute (Kehlhauche).

§ 5. In der Behandlung der Hauche herrscht viel Verwirrung. Wir werden darüber milder denken, wenn wir erwägen, daß bereits zu Christi Zeit die Galiläer in ihrer Aussprache incorrect waren (Erubin 53, Demai 1, 3) und daß die Bemühungen der mischnischen Autoritäten, dem zu steuern, wie die neuhebräische Grammatik beweist, vergebliche waren. Die neuhebräische Lautlehre zeigt

durchgehende Verwechslung der Hauche; dasselbe begegnet uns bei den hellenistischen Juden, s. Frankel S. 101. 110 u. a. und m. philon. Studien (in Merx Archiv f. w. Erf. des A. T.'s Bd. 2, S. 150). Hieronymus hat also die Verwirrung nicht hineingebracht, sondern vorgefunden. Auch hat er wohl gewußt, daß es eine solche sei, wie hervorgeht aus de nom. hebr. (Lag. on. s. I, 2, 4—14) : non statim ubicumque ex A. littera, quae apud Hebraeos dicitur aleph, ponuntur nomina, aestimandum est ipsam esse solam quae ponitur. nam interdum ex ain saepe ex he nonnunquam ex heth litteris, quae adspirationes suas vocesquae commutant, habent exordium. Sciendum igitur quod tam in Genesi quam ceteris in libris ubi a vocali littera nomen incipit apud Hebraeos diversis inchoetur elementis, sed quia apud nos non est vocum tanta diversitas simplici sumus elatione contenti; unde accidit ut eadem vocabula quae apud illos non similiter scripta sunt nobis videantur in interpretatione variari.

Die Hauchlaute sind ihm im Allgemeinen also Vocale von sehr unsicherem Charakter, doch zeigt der Zusatz (adspirationes suas . . . commutant), daß er wohl weiß, daß sie auch Hauche sind. (Vgl. auch epist. 125 ad Rust. c. 12 cuidam fratri qui ex Hebraeis crediderat me in disciplinam dedi ut . . . stridentia anhelantiaque verba meditarer.)

§ 6. א gilt ihm zwar wie aus der eben angeführten Stelle hervorgeht principiell als der Vocal a, vertritt aber in Wirklichkeit wie bei den LXX (vgl. Frankel S. 107) alle möglichen Vocale. Neben amir = אָמִיר, saon = שָׁאֵן, finden sich enos = אֲנוֹס, elai = אֵלַי, oi = אוֹי, ulam = אֱלָם u. a. Im Auslaut gilt א als bloßer Dehnbuchstabe des Endvocals : z. B. hu = הוּא, ge = גֵּי, ci = קֵי. Im Anlaut wird es bisweilen als Hauch gehört (vgl. bei den LXX Ἀβραάμ, Ἠλιας u. a.). So bei his hissa = אִישׁ אִשָּׁה, quaestt. in Gen. p. 6, 5. 6; selbst im Inlaut in raha =

רָאָה, Israhel = יִשְׂרָאֵל quaestt. in Gen. p. 51, 20. 21. 55, 21, Samuhel ib. 104, Arihel = אֲרִיֵּאל Lag. on. s. I, 3, 15.

Ganz verschluckt ist א (cf. שֵׁלָה = שְׂאֵלָה in 1 Sa. 1, 17) in nebim = נְבִיאִים, thophert = תְּפִאָרֶת, jabu = יָבֹאוּ.

§ 7. ה gilt ebenfalls principiell als ein Vocal. So im Anlaut bei ezinu = הַאֲזִינִי, oi = הוּי, eelim = הָעֵלִים, ares = הָרִם, aadam = הָאָדָם, amun = הַמּוֹן, ammelech = הַמְּלֶךְ u. a.; im Inlaut bei laem = לָהֶם, elain = אֱלֹהֵי, isaar = יִצְחָק, jao = יָהוּ, beemoth = בְּהֵמוֹת, reeb = רֵחַב, jeth-mau = יִתְמָהוּ; im Auslaut gilt es als Dehnlaut des vorhergehenden Vocals, z. B. malea = מְלָאָה, nasama = נִשְׁמָה, bisweilen durch h angedeutet: deah = דְּעָה, reah = רְעָה, cariah = קָרִיָּה. — Als E wird ה im Auslaut gesprochen in ephee = אֶפְעָה.

Seltsam ist die durch Hieron. eigene Transscription in den obigen und vielen anderen Beispielen (s. Index) mit ihrem wechselnden Vocalismus widerlegte Theorie, in der er quaestt. in Gen. p. 27 ה dem Vocal e gleichsetzt und zu dem abenteuerlichen Auskunftsmittel greift: „idioma enim linguae illius est per E quidem scribere sed per A legere.“ Man könne daher dieser Einrichtung zufolge אברהם schreiben und Abraam sprechen.

Indessen findet sich trotzdem ה auch einige Male als Hauch wiedergegeben. Vielleicht hat hier das Schwanken des Spätlateinischen zwischen Aussprechen und Fortlassen des Hauchs wie in Hoctober, October, oder honor, onor (vgl. Schuchardt I, 18. 75) eingewirkt. So schreibt Hieron. hod = הוֹד, hin = הֵינ, heres = הָרִם, homa = הוּמָה. — Im Inlaute: bahem = בָּהֶם (s. dagegen oben laem).

Wie bei א so finden sich auch bei ה einzelne Fälle, in denen dasselbe in der Aussprache ganz verschluckt ist. So in jeju = יְהוּי, eje = אֶהְיֶה [in diesen beiden Fällen, weil eben das ה als e ausgesprochen wurde], aber auch:

in molal = מְהוֹלָל, zor = זֹהָר, tallim = תְּהִלִּים, sadutha = שְׂדֵרוּחָא.

§ 8. Auch *e* ist nach der oben § 5 angef. Stelle ein Vocal, vgl. auch Vall. VI, 24 C, wo er es vocalis litera nennt.

So erscheint es in alehem = עֲלֵיהֶם, efron = עֲפְרוֹן, as = עֵשׂ, ale = עֲלָה, ophel = עֶפֶל; im Inlaute bei raath = רָעַה, naalma = נְעַלְמָה, galaad = גַּלְעָד, therua = תְּרוּעָה, roi = רְעִי, reem = רְעַם, nesus = נְעֻצוֹן; im Auslaute als den vorhergehenden Vocal stützend in hajecba = הַיְקַבֵּעַ, ana = הִנֵּעַ, bisweilen auch selbständig als *e* lautend: z. B. sabee = שָׁבַע, arbee = אֲרַבַּע.

Ganz verschluckt ist *e* in mrim = מְרַעִים, mosim = מוֹשִׁיעִים, jar = יַעַר, phalach = פֶּעֶלֶךָ, memmallo = מַמְעַל-לוֹ, sephot = צְפִיעוֹת, ro = רָעַה.

Eine Ausnahme bildet Gomorra, die aber den Hieron. trotzdem an seiner vocalischen Theorie nicht irre macht. Er sagt: de nom. hebr. (b. Lag. on. s. I, 6, 28. 29) sciendum quod *g* litteram in hebraico non habet, sed scribitur per vocalem *e*.

§ 9. *h* gilt ebenfalls principiell als Vocal: wie oft bei LXX (s. Frankel S. 109). So in adrach = חֲדָרָךְ, azizim = חֲזִיוִים, areb = חָרַב, ara = חָרָה, omer = חֶמֶר, eddecel = חֲדָקָל, ares = חָרַשׁ, eluse = חֲלוּצִי, eled = חֲלָד, edel = חֲדָל, esebon = חֲשָׁבוֹן, azael = חֲזָאֵל; im Inlaute: alecha = אֶל-חֲכָךְ, been = בְּחַן, manaa = מְנַחֵה, sior = שְׁחֹר, luoth = לְחֹת, selua = שְׁלַחָה, chaesu = כְּחֶשׁוֹ, messio = מְשִׁיחוֹ, aagab = הֲחֹגֵב, jaid = יַחִיר, naamathi = נַחְמָתִי, aad = אַחַד.

Ganz verschluckt in jeros = יַחֲרֵשׁ, thas = תַּחֲשׁ, jeju = יַחִי, malcaim = מְלַקְחִים, phethee = פְּתוּחָה, nesab = נְחָשֵׁב, maphete = מַפְתֵּחַ.

Im Auslaut als Vocalstütze: sala = שַׁלַּח, zeba = זֶבַח, ecda = אֶקְדָּה, mimizra = מְמֹרָח, oder als selbständiger Vocal tönend: mesphaa = מְשַׁפָּח.

Indessen kennt er ח auch als Hauch : quaestt. in Gen. p. 13 heth litera duplicem aspirationem sonat; de nom. hebr. (Lag. on. s. I, 4, 10—12 zu Cham) sed sciendum quod in hebraeo ח literam non habeat, scribitur autem per ח quae duplici adspiratione profertur. Er giebt es daher oft durch h wieder, welches dem griechischen spiritus asper entspricht (Corssen I, 112). So in hatath = חַטָּאת, harus = חָרוץ, hasil = חָסִיל, hodes = חֹדֶשׁ, homer = חֶמֶר, hazon = חֶזוֹן, homa = חוֹמָה; im Inlaute : iaeahamena = חַיְחַמְנָה, ahu = אַחִי, rehem = רֶחֶם, ruhi = רוּחִי, ohim = אֹחִים, nehel = נַחַל, aher = אַחֵר, barihim = בְּרִיחִים.

Durch ch ist ח wiedergegeben in cham = חָם, desgleichen bei Chettaeus (in de nom. h. on. s. I, 4, 18—20), Charran (ib. I, 4, 21. 22), Chebron (ib. 23. 24), Chaber (ib. I, 5, 2. 3), wobei jedesmal bemerkt ist, dafs im Hebräischen ein ח stehe.

d) *Spiranten (Vocalbuchstaben)* ו, י.

Obwohl er sie als Vocale bezeichnet (quaestt. in Gen. p. 27, 17. 36, 10 u. a.), behandelt er sie doch thatsächlich bisweilen als Consonanten.

§ 10. ו im Anlaut wird, wenn ohne vollen Vocal, bei Hier. zu u. ulo = וּלֹא, urob = וּרְחַב, uraithi = וּרְאִיתִי, bei folgendem Vocal consonantisch und mit diesem verschmolzen : vasam = וַאֲשָׁם. — Im Inlaut ist es wechselnd v und u. Das lateinische v wird wie deutsches w gesprochen (Corssen I, 323), doch oft kaum gehört vgl. paimento st. pavimento (Schuchardt I, 24). So : ava = חַוָּה, aven = אָוֶן, andererseits : chاونim = בְּוִנִים, illaue = שׁוֹרִים, surim = שׁוֹרִים.

Im Auslaut ist ו = u. elau = אֵילֹו (Ezech. 40, 16), phanau = פָּנָו, reglau = רִגְלָו, sau la sau cau la cau = צוֹ לְצוֹ קוֹ לְקוֹ, baddau = בְּדָו (*), casleu = כַּסְלֹו; blofser

*) In allen diesen Fällen scheint der lateinische Diphthong au ge-

Dehnlaut des Endvocals ist ו in thee = תֵּאָו (Ezech. 40, 21).

Im Inlaut vocalisirt ist ו in onam עֹנִים.

§ 11. י ist im Anlaute, wenn volle Vocale folgen, in der Regel Consonant :

jasa = יָצָא, jasir = יָסִיר, joser = יוֹצֵר, jado = יָדוּ u. viele andere : s. den Index.

Seltener ist es im Anlaut Vocal in diesem Falle, wie in idid = יִדִּיד, ia = יָה, ioes = יוֹעֵץ, isar = יִשָּׁר, is = יֵשׁ. — Wenn dagegen Sba mobile folgt ist י stets vocalisch : wie bei igar = יָגַר, idabber = יִדְבֵּר, ior = יָאֵר, isurun = יִשׁוּרוֹן, ebenso verschmilzt es mit folgendem Chirek zu einem Vocal : illaue = יִלְאוּה, isaar = יִצְהָר, in e übergehend in eje = יְהִיֶּה (b. V. VI, 932 D), mit nachschlagendem e : iezbuleni = יִזְבְּלֵנִי.

Im Inlaut ist es bisweilen Consonant wie in haja = הִיָּה, jeju = יְחִי, in der weit überwiegenden Mehrzahl der Fälle wird es vocalisch wie in cariah קָרִיָּה, segionoth שְׁגִינֹות, basaion בְּצִיּוֹן, saith שֵׁית, bonaich בְּנִיָּה, elion עֲלִיוֹן, ebion אֲבִיּוֹן, ciceion קִיקִיּוֹן, biom בְּיּוֹם, el אֵיל, selbst bei der Verdoppelung : aiala = אֵילָה, moria מִרְיָה, anie אֲנִי, siim צִיִּים. — Eigenthümlich sind einzelne Fälle mit nachklingendem a im Inlaute wie sariagim שְׂרִיגִים. Ganz verschluckt ist das dritte Jod in idida = יִדִּיָּה.

Im Auslaut ist י Vocal :

oi אֵי, aggoi אֲגֹי, sabai אֲבֵי, saddai אֲשָׁדֵי, elai אֵלֵי, sadai אֲשָׁדֵי*), mit nachklingendem a in aria אֲרֵי, nebia נְבִיא.

hört zu sein, indessen bau = בָּאוּ, baurim = בְּחֹרִים, rau = רָאוּ, jadau = יָדְעוּ, jethmau = יְתַמְּאוּ sind sicher per hiatus gesprochen worden ba-u, ba-urim, ra-u, jada-u, jethma-u.

*) Da die Lateiner die Diphthonge ai, ei und oi nicht kannten, so liegt die Sache hier anders als in den analogen Fällen von § 10. Schwerlich hat Hier. raim, leis, reim, roi, sondern ra-im, le-is, re-im, ro-i gesprochen. Auch in solchen Fällen, wo bei ae die Vocale durch

e) Die Verdoppelung der Consonanten.

§ 12. Sie ist bei Hieron. in zahlreichen Fällen ausgedrückt: z. B. semmathech צמטהך, thephphol תפול, chaphphe כפה, baphphuch בפהך, baaphpho באפּו (vgl. o. § 1), setta שטה, zemma זמה, orobba ארבה, sattim שטים, eddecel חדקל, aggoi הגוי, sgolla סגלה, issa, hissa אשה, anna אנה, thephellat תפללת, eddim עדים, baddim בדים, chullo כלו, baggoim בגוים, alluoth הלחות, calloth קלות, mello מלוא, hamma חמה, idabber ידבר, saddai שדי, cassaphe כשפּי[כם], amaggenach אמגנך, mebbeth מבית, arellam אראלם, sadda שדה, memmallo ממעל לו, enasse אנסה, gibbor גבור, remmon רמון, ammelech המלך, megella מגלה, memmenni ממני, Galim גלים, messa, massa משא, agga חגה, emmer אמר, sellem שלום, thannim תנים, ella אלה, menni מני, lamanasse למנצח, thamoddu תמדו.

Sehr häufig aber findet sich die Verdoppelung nicht bezeichnet. So bei sigim סגים, bama במה, geborim גבורים, goolathach גאלתך, thamuz תמוז, aganoth אגנות, amasim אמסים, adamim אדמים, borodim ברודים, maphate מפתח, adagim הדגים, elamoth אלמות, maozim מעוזים, mebeten מבטן, mate מטה (constr.), secuse שקוצי, gamadim גמדים, chauonim בוניים, amsuchan המסכן, cadisin קדישין, chetim כתיים, thamarim תמורים, mozol מאזול, phanag פננ, mejam מים, gozi גזי, sedim שדים, mesaloth מצלות, chachar כחר; iamim ימים und ימים werden nicht unterschieden (quaestt. h. p. 55, 19. 56, 26).

Bisweilen läßt Hieron. Verdoppelung eintreten, um den kurzen vocalischen Anlaut der Worte (besonders Sba mobile) zu markiren:

geddupha גדופה, sephphira צפירה, menni מני, debbora רבבה, messe משי, emmunim אמונים, assurim אסורים, messio משיחו.

einen Hauch getrennt waren, sprach er wohl a-e, wie in carae קראה, chaesu כחשו = cara-e, cha-esu, vgl. u. § 21.

In Fällen wie : gessemanim גִּיסָמָנִים, issi אִישִׁי, mesarim מִישָׁרִים scheint die damalige Aussprache das י assimilirt zu haben, ebenso scheint in aphpho אֶפְפּוֹ eine Art euphonisches Dagesch zu Grunde zu liegen. Auffällig ist jaccum יָקוּם; chalanno חָלָנוּ ist nach LXX χαλάνη zu erklären.

Durch Nichtbeachtung der Verdoppelung sind bisweilen wichtige Unterschiede verwischt, z. B. meni = מְנִי und מִנִּי.

II. Die Vocale.

a) Die vollen Vocale.

§ 13. Wenn Hieron. lange und kurze Vocale in der Transcription nicht unterscheidet, so hat dies seinen natürlichen Grund darin, daß dies im Lateinischen überhaupt nicht geschah. Daß er thatsächlich den Unterschied derselben kannte, zeigen seine Zusammenstellungen, die er bei den vocalisch anlautenden Worten hinsichtlich der Kürze und Länge in de nominibus hebraicis macht, s. z. B. b. Lag. on. s. I, 5, 28. 29 „huc usque per brevem litteram E nunc per productam nominum sunt legenda principia“, vgl. auch p. 9, 14. 15. 12, 30. 31. 14, 16. 17. 18, 3. 4. 19, 24. 25 u. a. Freilich widerfahren ihm dabei Irrthümer, wie z. B. p. 6, 1. 6 Elisa u. Elifaz unter den Worten mit langem E aufgeführt sind.

A - L a u t e.

§ 14. Was die einzelnen Vocale anlangt, so werden Kamez und Pathach gleichmäfsig durch a wiedergegeben : masal מָשַׁל, satan שָׁטָן, basar בָּשָׂר, saraph שָׂרָף, neben : ach אַךְ, bath בַּת, gab גַּב, gebal גַּבַּל u. a.

Daß aber Kamez nicht immer damals als reines â gelautet hat wie im Lateinischen (Corssen I, p. 324), sondern daß öfter die Aussprache â gehört wurde [wie dieselbe auch bei den LXX hervortritt, z. B. דִּישָׁן = Δησιών

u. a. (s. Frankel S. 115), vgl. für Philo Delitzsch, Jesurun S. 92 und meine philon. Studien in Merx' Archiv II, S. 149], zeigen bei Hieron. Fälle wie : bosor בָּשׂוֹר, sochor וְכוּר, recob רָקַב, soor צָחַר, gob גֹּב, hom הֶם, melcom מְלָכִים, und umgekehrt : efran עֲפְרוֹן quaestt. in Gen. p. 36. — Uebrigens trat auch im Spätlateinischen diese Verunreinigung des Lautes ein : Schuchardt I, 32 führt das Beispiel eines Reims dono auf annona an.

Abweichend vom MT. sind einige Worte statt mit â mit ê gesprochen.

So : hem הֵם, seced שֶׁקֶד, nemer נֵמֵר, theim תְּהִים, thee תְּהָא, mezur מְזוּר, gezem גְּזֵם, besor בְּצוּר, besec בְּזֹק.

Desgleichen steht oft ě für ä, wie in LXX s. Frankel S. 117 (vgl. für dies Schwanken im Lateinischen : lucarna = lucerna, lacartus = lacertus s. Schuchardt I, 29) :

sabech סַבְּחָה, emsa אֲמַצָּא, heieu חֵיִהוּ, leis לֵישׁ, reem רְחֵם, chesdim כְּשָׂדִים, gelgel גִּלְגֵּל, geth גֵּת, chermel בְּרִמָּל, selsel צִלְצֵל, esdod אֲשָׁדוֹר, reeb רְהַב, beth בֵּת, phelmoni פְּלִמְוִי, nehel נַחַל, melchechem מְלַכְכֵּם, been בְּחֵן u. a.

Besonders auch vor der Verdoppelung : sellem שְׁלוּם, ella אֵלָה, semmatech צִמְתָּה, messa מְשָׂא, thennim תְּנִים, adadremmon הֲדַדְרִמּוֹן.

Dem Schwanken von â zu ^oä entsprechend finden sich auch einige Beispiele vom Uebergang des ä in ø (bei LXX selten, z. B. Ἰορδάνης = יַרְדֵּן). Bei Hieron. ist in bocboc בְּקַבְּק, chodchod כְּדָכְד der Vocal der vorletzten durch den Endvocal beeinflusst, anders ist es in mosechim מְשָׁכִים, doc דָּק, rob רָב.

Selten ist i statt a : sinthoroth צִנְתְּרוֹת.

E - L a u t e.

§ 15. Sfsere ist bei Hieron. e.

aseroth חֲצֵרוֹת, thaphel תְּפַל, thel תֵּל, ger גֵּר, sel צֵל, thebel תְּבַל, tebeth טֵבֵת. Aussprache mit i in jarib יָרִיב.

Manche Worte, die im MT. mit ֿ vocalisirt sind, werden bei H. mit a ausgesprochen.

So : rathath רַחַח, salamim שְׁלָמִים, vasam וַאֲשִׁם, sachar שָׁכַר, zachar זָכַר.

Wie bei LXX יֿ bisweilen durch *ai* wiedergegeben ist : z. B. Βαυθίλ βִּיתָאֵל (s. Frankel S. 115), so bei Hieron. durch *ae* in נוניי *nugae*, was freilich auf seiner seltsamen Gleichsetzung beider Worte beruht (VI, 730 B), vermöge deren er folgert *linguam Hebraicam omnium linguarum esse matricem*.

Ein anderes Beispiel ist *iaeahamena* יַחְמְנָה*).

Ueber den Laut dieses *ae* im Griechischen und Lateinischen und seine Entwicklung s. Blafs S. 13.

Segol und Sfsere werden in der Bezeichnung von H. nicht unterschieden; doch läßt sich daraus nicht folgern, daß dies auch in der Aussprache nicht geschehen sei.

So : nebel נֶבֶל, merehem מֶרְחֵם, jeser יֶצֶר, neser נֶצֶר, ale אֶלֶה, herem חֶרֶם, eceb עֶקֶב.

Bei einigen Worten scheint der Lehrer des H. *a* gesprochen zu haben, wo MT. Segol hat.

So : labaal לַבְּאֵלָה, malcaim מַלְאָכִים, aagab רְחַב, cesath קֶסֶת.

In der Wiedergabe der sogen. Segolatformen herrscht großes Schwanken.

Neben : cedem קֶדֶם, nezem נֶזֶם, lethech לֶתֶחַ, secel שֶׁקֶל, gesem גֶּשֶׁם, deber דְּבַר, reseph רֶשֶׁף, semes שֶׁמֶשׁ u. a. stehen : gader גָּדֶר, aben אֶבֶן, ader אָדֶר, areb אֶרֶב, phares פָּרֶשׁ, zara זָרַע (vgl. LXX Ἰαρέθ, Ἀβέλ u. a. Frankel S. 117).

Neben *sema* צֶמַח, sephar סֶפֶר steht jeze יוֹע.

Ganz abweichend ist sohel שֶׁחַל.

Infolge der damals schwindenden Aussprache der Hauchlaute werden manche Segolate mit Hauchen einsilbig wie jar יַעַר, thas תַּחַשׁ, rob רַחַב, zor זֶרַח, ro רֶעָה u. a.

*) Segol wie *ae* in *marahaefeth* מַרְחַחֶת.

I - L a u t e.

§ 16. Chirek magnum wird fast durchgehend durch i wiedergegeben (seltene Ausnahme mit ei*) in eis = אִישׁ), namentlich lautet die Pluralendung יִם durchweg -im; s. den Index.

Dagegen hat sich das kurze I nur in seltenen Fällen gehalten wie bei gibbor גִּבּוֹר, hissa issa אִשָּׁה, sonst nur im Anlaut, wo es bei Hieron. an die Stelle des Sba mobile tritt, wie bei idabber יִדְבֵר, oder als vocalischer Anlaut, vgl. o. § 11.

In allen anderen Fällen ist das kurze I durchweg in ě oder a übergegangen (vgl. den ähnlichen Uebergang bei den LXX Frankel S. 118. 119).

So in ě bei : selsel צִלְצֵל, esci חִשְׁקִי, nesphe נִשְׁפָּה, leviathan לוֹיִתָן, mesra מִשְׁרָה, mesraim מִצְרִים, mesphat מִשְׁפָּט, mesphaa מִשְׁפָּח, men מֵן, thesri תְּשֵׁרִי, becchora בְּכוֹרָה, nethab נֶתָעַב u. a.

Namentlich fast immer vor der Verdoppelung : emmer אֶמֶר, ennom חֲנוּם, eddim עֲדִים, menni מְנִי, memmallo לוֹ מִמַּעַל, setta שֶׁטָּה, mello מְלוֹא, thephellat תְּפֵלֶת (constr.), zemma זֶמָּה, memmasce מִמַּשְׁקָה, gelule גְּלוּלִי, mejam מַיִם, mebbeth מִבֵּית u. a.

Der Uebergang in ä ist bei : sadecenu צִדְקֵנוּ, manaa מִנְחָה, macne מִקְנֵה, saba שֶׁבַע, mabsar מִבְּצָר, machthab מִכְתָּב, anjan עֲנִין, magras מִגְרָשׁ, gazera גְּזֵרָה, magdal מִגְדָּל, caslev כַּסְלֵי, cariah קָרִיָּה, sarphod סַרְפֹּד.

Vor Verdoppelung bei : sadda שֶׁדָּה, sattim שְׁטִים, san-noth שַׁנּוֹת, sacchore שַׁכּוֹרֵי, tallim תְּהִלִּים.

O- und U - L a u t e.

§ 17. o als Vocal wird u oder o gesprochen, vgl. bei V. VI, 366 C vau quippe littera et pro u et pro o eorum

*) Vgl. über die schwankende Schreibung ei, i, e im Lateinischen Blafs S. 20.

lingua accipitur; quaestt. in Gen. p. 36 vau litera quae apud eos pro o legitur. So findet sich masor neben masur für מצור.

So wechseln auch für Cholem plenum und defectivum die Schreibungen o mit denen in u.

thophet תִּפֶּחַ, goel גֹּאֵל, amona הַמוֹנָה, bor בּוֹר, thoda הוֹדָה neben mutoth מִטּוֹת, amun הַמּוֹן, phacud פִּקּוּד, sue שׁוּע, cue קוּע. Abweichend sinac צִינַק.

Kamefs-Chatuf: selten kurz ֶֿ wie in bosra בְּצָרָה, codsa קְדִשָּׁא.

Häufiger als kurz ä: agga חֲגָה, amri עֲמְרִי (cf. LXX ἄμβροι), cadeso קְדָשׁוּ.

Shurek ist u oder o.

Neben: geburoth גְּבוּרוֹת, sadud שְׂדוּד, agur עָגוּר, phura רְעוּת, bus בּוּץ u. a. finden sich ophaz אוֹפּוּ, rooth רְעוּת, basori בְּשׁוּרֵי, mozel מְאוּל.

Ueber das Schwanken von u und o in der spätlateinischen Volkssprache s. Corssen I, 343. Wir können daher nicht wissen, ob hier die hebräische oder die lateinische oder vielleicht beide Aussprachen schwanken.

Durch die schwankende Lesung von Waw und Jod*) kommen auch differente Aussprachen. So bei: aelam ulam אֵלָם אִלָּם, el ul אֵיל, sud צִיד, jasir יָסוּר, sus sis סוּם סִיס, turoth טִירוֹת, arethic הֶרְתוּק, busa בִּיוּע.

Ganz abweichend ist sellem שֵׁלֶם.

Kibbußs scheint selten ganz deutlich gehört worden zu sein. Als kurzes ũ erscheint es wie im MT. bei chullo כְּלוּ, isurun יִשְׂרוּן, amsuchan הַמְּסָכָן, alluoth הַלְּחוּת, busim בְּאִשִּׁים, emmunim אֲמֻנִים, mnuatho מְנַחְתּוֹ, rachus רָכַשׁ, selua שֵׁלְחָה.

Als kurzes ֶֿ [vgl. LXX *Boxxi* בְּקִי Esra 7, 4 (6, 5)]

*) „ut quia Vav et Jod literae eadem forma sed mensura diversae sunt altera legatur pro altera“ (Vall. V, 818 B).

in boeboc בִּקְבֵק, orobba אֲרֹבָה, sgolla סְגֹלָה, borodim בְּרֹדִים, maozim מְעֹזִים.

Als kurzes a in chasamim כְּסָמִים, sabaoth שְׁבַעֲוֹת, amasim אֲמָצִים, adamim אָדָמִים.

Zu Sba mobile verkürzt in : atemoth אֲטָמוֹת, phetee פֶּתֶעִי.

b) Die Halblaute und die Nachklänge.

§ 18. *Chatef pathach* wird durch a ausgedrückt in : amasim אֲמָצִים, abotham אֲבוֹתָם, arabim אֲרָבִים, abanim אֲבָנִים, aser אֲשֶׁר.

Daneben durch e : nehela נְחֵלָה, eluse חֲלוּצֵי, enasse אֲנָסָה, chaesu פְּחֵשׁוּ, enach אֲנַח, eser אֲשֶׁר.

Durch ö : orobba אֲרֹבָה. (Gleichmachung der Laute.)

Chatef segol : durch e wiedergegeben :

enos אֲנוֹשׁ, emuna אֲמוּנָה, neemanim נְאֻמָּנִים, eloah אֱלֹוִהּ, eebor אֲעֹבֵר.

§ 19. *Pathach furtivum* : nachklingend bei ruha רוּחַ, vorschlagend bei ruah, colea קוֹלֵעַ, als ě nachklingend (wie bei LXX in *Nōε* u. a., Frankel S. 118) in sue שׁוּעַ, cue קוּעַ, jaree יָרַע.

Sehr häufig geht dieser Nachklang verloren. So in phase פָּסַח, jare יָרַח und יָרַע, re רָע, esne הֲצִנַח.

§ 20. *Sba mobile* : durch ě angedeutet in gebal גְּבַל, gebul גְּבוּל, seorim שְׁעוּרִים, sene שְׁנֵי (zwei), pheri פְּרִי, thecel תְּהַל, berith בְּרִית, semama שְׁמָמָה, sephela שְׁפֵלָה, bethula בְּתוּלָה, deror דְּרוֹר u. a.

Sehr oft aber durch ä , welches meist durch folgenden A-Laut bestimmt ist (vgl. LXX b. Frankel S. 121) wie in maath מַאֲת, raphaim רַפָּאִים, sabaoth צְבָאוֹת, basari בְּשָׂרִי, basaion בְּצִיּוֹן (so fast durchgängig die Aussprache der praepos. בַּ = ba), baaphpho בְּאַפּוֹ, sadaca צְדָקָה, saaca צַעֲקָה, nasama נִשְׁמָה, nabala נְבִלָה, sapharad סַפְרָד, anatha אֲנָתָה, sabaim שְׂבָאִים, sabat שַׁבָּט, phagarim פְּגָרִים; doch

auch vor anderen Lauten, wie bei chaneser כְּנַנְצֵר, zanunim זְנוּנִים, galila גְּלִילָה, basupha בְּסוּפָה, phatuel פְּחוּאֵל, rau רָאוּ, naoth נְאוֹת, mail מַעִיל, rachus רַכָּשׁ, phaleta פְּלִיטָה, phares פָּרָס, basod בְּסוֹד, cadesa קְדִשָּׁה.

Vereinzelt als δ in chorethim כְּרֵתִים, wo aber vielleicht כְּרֵתִים gelesen ist.

Oft wird das Sba mobile dem folgenden Laut ähnlich gemacht wie in chisileem כְּסִילֵיֶהֱם, siin שִׁיין, nifilim נִפְלִים, rooth רְעוּת, dou דְּעוּ, goolatach גּוּלָּתָךְ, borodim בְּרָדִים.

Doch geschieht es nicht immer, z. B. baemunatho בְּאַמוֹנָתוֹ.

Bisweilen wird namentlich das anlautende Sba mobile ganz verschluckt. So in : bresith בְּרֵאשִׁית, ber בְּאֵר, jarim יְעָרִים, sirim שְׁעִירִים, mopheph מְעוֹפֵף, cheb כְּבֵאב, phthigil פְּתִיגִיל, mrim מְרַעִים, brith בְּרִית, sgolla סְגוּלָה, sar שְׂאֵר, drusa דְּרוּשָׁה, busim בְּאֲשִׁים, mnuatho מְנַחְתּוֹ, zer זְעִיר; auch im Inlaut bei orbim עֲרֹבִים, semu שְׁמֵעוּ, sasaim צְאֲצְאִים; lautbar dagegen ist es in mozene מְאוּנֵי, debelaim דְּבַלַּיִם (Sba medium, Ewald).

Ueber die Markirung des anlautenden Sba m. durch Verdoppelung s. o. § 12.

In einigen Verbalformen ward statt des Sba mobile der Charaktervocal der Tempusform gesprochen, z. B. iezbuleni יִזְבְּלֵנִי.

§ 21. Auch für *Sba quiescens* tritt öfter ein leiser Nachklang ein :

mosechim מְשֻׁכִּים, aneel חַנְנְאֵל, cadeso קְדִשׁוּ, ephesiba לְקַרְאָה, esebon חֶשְׁבוֹן, sadecenu צַדְקֵנוּ, lacerath לְקַרְאָה, asamath אֲשַׁמַּת, macaloth מְקָלוֹת, ieahamena יַחְמְנָה, galaad גְּלָאָד (*).
 *) גְּלָאָד.

Verschluckt ist Sba quiescens in jesag יִשְׂאָג, cena קְנָאָה (**).

*) phatures פְּתָרוּס beruht auf LXX Παθούσης Jer. 44, 1.

**) Das Zusammenstossen zweier Vocale (der Hiatus) wird in der lateinischen Transscription des Hieron. bisweilen vermieden. So in den

Bei der Feststellung des Urtheils über die Aussprache des Hebräischen, wie dieselbe dem Hieronymus von seinen Lehrmeistern beigebracht wurde, ist aber Folgendes zu erwägen :

1) Diese Aussprache war keine ganz constante*). אִישׁ wird einmal durch is, das andere Mal durch his, endlich durch eis umschrieben. — הֶרֶם durch heres und ares. — הֶלֶד durch holed und eled. — הֶמֶר durch homer und omer. — Unwesentlich sind die Schwankungen in der Wiedergabe des פּ durch ph und f, welche zum Theil auf Fehlern der Handschriften beruhen (vgl. § 1).

2) Ebenso war die *Vocalaussprache* schwankend: בָּשָׂר wird basar und bosor umschrieben, ebenso אָשֶׁר durch aser und eser, מָשָׂא durch massa und messa, גָּר durch ger und gar, בַּת durch bath und beth, תַּנִּים durch thannim und thennim, vgl. auch Nowack, S. 43–48. Dies hatte zur Folge, dafs manche Worte nicht ordentlich auseinandergehalten wurden, wie z. B. רָשָׁע und רָשָׁע, bei V. IV, 349 C. צָרִיק und צָרִק ib. IV, 25 A.

Ebenso werden בָּמָה und בָּמָה beide mit bama umschrieben, בֵּית und בֵּית beide durch beth, arab = עֶרֶב und עֵרֶב, iamim ist יָמִים und יָמִים und יָמִים.

3) Eine schlimmere Quelle der Verwechslungen war die mangelhafte Unterscheidung der Hauchlaute und der Zischlaute, der einfachen und der Doppelconsonanten.

sabaoth ist = שַׁבְּעוֹת und שַׁבְּאוֹת. saba = שַׁבְּעָה.

assur „ = אַשּׁוּר. assurim = אַסּוּרִים.

Schreibungen : Israhel (quaestt. h. p. 13, 33 psalter. ed. Lag. p. 121. 133. 134 u. o.), Samuhel (psalter. p. 104), Ismahel (quaestt. h. p. 26, 13), Fanuhel (ib. p. 52, 29) u. a. Doch geschieht es nicht immer : s. z. B. eloim (quaestt. h. p. 11, 23), roim, ioes u. viele andere.

*) Wobei aber zu beachten, dafs bei keiner Sprache der Welt die Aussprache etwas Constantes ist. So lange die Sprache lebt wechselt jene mit dieser. Und bei der todten Sprache wechseln die Ueberlieferungen.

aser	ist =	אֲשֶׁר	und	חֶצֶר.
jare	" =	יָרַח	"	יָרַע.
asamim	" =	תְּמָסִים	"	אֲמָצִים.
arim	" =	הָרִים	"	עָרִים.
sade	" =	שָׂדֶה	"	צָדָא.
his	" =	אִישׁ	"	חִיץ.
phares	" =	פָּרֶשׁ	"	פָּרַם.
ares	" =	תָּרַשׁ	"	הָרֶם und עָרַשׁ.
jeju	" =	יְהוּי	"	יַחְיוּ.
aphpho	" =	אֲפּוֹ	"	אֶפֶף-הוּא.
is	" =	אִישׁ	"	יֵשׁ.
homa	" =	חוֹמָה (Mauer)	"	הוֹמָה (brausend).
asara	" =	עָרָה	"	עֵצְרָה.

Hieronymus hatte demnach auf seinem Standpunkte hinreichenden Grund von der ambiguitas hebraici sermonis zu sprechen.

Dies gab in den vielen Fällen, wo Hieron. den Grundtext nicht näher ansah, Veranlassung zu Irrungen. So wenn hareb mit siccitas corvus und gladius gedeutet wurde, also חָרַב mit עֵרַב und חָרַב zusammengeworfen wurden b. Vall. VI, 710 A. Oder wenn de nomin. hebr. (on. s. I, 19, 16) Noa mit motus übersetzt, also an נִיעַ gedacht wird. Und so in zahlreichen Fällen, deren Verfolgung auferhalb unserer Aufgabe liegt. Einiges ist zusammengestellt bei Nowack S. 6—10; doch verdient Hieron. nicht Tadel, daß er manches nicht wufste, was wir wissen, sondern Bewunderung, daß er so viel wufste, wie zu seiner Zeit und lange nachher Niemand in der christlichen Kirche.

4) Wenn aber auf diese Art vieles verwirrt wird, so ist doch darauf aufmerksam zu machen, daß die damalige Aussprache des Hebräischen auch wiederum Manches unterschied, welches wir zusammenwerfen. So unterscheidet Hieron. sene zwei שְׁנֵי von sane Jahre שָׁנָי (b. Vall. V,

141 D si legatur sene duo significat si sane annos). זָרַע als status absolutus ist zara, als st. constr. zera z. B. Jes. 14, 20 zeramrim זְרַעֵים מְרַעֵים. In nesphe = נִשְׁפָּה, nesepha = נִשְׁפָּה sind wenigstens die verschiedenen Worte auseinandergehalten.

Eigenthümlich ist die Spur einer Aussprache mit Nuna-tion in nasin נָשִׂיא; eine eben solche der alten Femininalendung נִי in der 2. Person des Perfects in carathi st. קָרְאָה, während die 2. masc. carath st. קָרְאָה gesprochen wird. Vgl. calloth st. קָלוֹת, sarith st. שָׂרִית.

Die Erhaltung vollerer Vocale beim Verbo findet statt in iezbuleni יִזְבּוּלֵי, rau רָאוּ, dou דָּעוּ, hedalu הִדְלוּ.

Die Aussprache des Pronominalsuffixes des 2. Masculini in אַמַּגְגֵּנַח amaggenach אֲמַגְגֵּנָה, phalach פֶּעֲלָה, dodach דוֹדָךְ.

Die Composition des Buches Jesaja.

Von Lic. Dr. C. H. Cornill in Marburg.

Die nachfolgenden Zeilen erörtern ein Problem, welches in der mir zugänglichen Literatur über Jesaja bisher noch nicht einmal aufgeworfen ist*), welches aber einer Lösung dringend bedarf — die Frage: Wie ist das Buch Jesaja in der uns jetzt vorliegenden Gestalt als Ganzes zu

*) Die Commentare zu Jesaja und die Einleitungen ins Alte Testament geben nur die Analyse, nicht aber die Synthese, d. h. sie zerlegen das Buch Jesaja wohl in seine einzelnen Bestandtheile und zählen diese auf, sagen und fragen aber nicht, wie diese einzelnen Bestandtheile zu dem uns jetzt vorliegenden Ganzen wurden. Auch Lagarde, welcher Symmicta I, 142, cf. auch Semitica I, 1, eine Gesamtanschauung von dem Buche Jesaja als Ganzes vorträgt, läßt die Anordnung und Reihenfolge der einzelnen Bestandtheile unerklärt.

Stande gekommen? Ein jeder, der die Cap. 1—39 des Buches Jesaja in Einem Zuge gelesen hat, wird sich des Gefühls nicht haben erwehren können, als wandle er in einem Irrgarten, dessen bunt verschlungene Pfade zwar im Schatten himmelanstrebender Bäume und zwischen blumenprangenden Beeten hindurch, aber regellos bald da, bald dorthin führen und stets im Kreise herum. Nächsten den mittleren Büchern des Pentateuchs ist es kein alttestamentliches Buch, welches, als Ganzes betrachtet, einen so chaotischen Eindruck hervorruft, als Jes. 1—39. Warum steht die grandiose Berufungsvision erst Cap. 6 und nicht am Anfange der Buches, wie bei Jeremia und Ezechiel? Warum werden wir von der Strafpredigt gegen Samarien 9, 7 bis 10, 4 mit 10, 5 in die Zeit Sanheribs geführt, wo Samarien längst in Trümmern liegt 10, 9 ff.? Warum drängen sich zwischen die einander homogenen Stücke Cap. 1—12 und 28—33 die Weissagungen wider die Völker Cap. 13—27? Warum ist das Orakel gegen Edom Cap. 34—35 nicht mit diesen vereinigt? Warum stehen die beiden kurzen Reden 14, 24—27 und 14, 28—32 zwischen den längeren in ihrer unmittelbaren Umgebung? Warum ist das Stück 14, 24—27 überhaupt an diese Stelle gesetzt, da es doch durchaus zu 10, 5 ff. gehört? Und diese Warum liefsen sich, wenn man mehr ins Einzelne gehen wollte, noch sehr beträchtlich häufen. Die angeführten Thatsachen sind unleugbar und zu auffällig, als dafs man nicht nach einer Erklärung für dieselben suchen müfste. Es ist jetzt so ziemlich allgemein zugestanden, dafs das Buch Jesaja nicht aus Einer Hand hervorgegangen ist, sondern sich aus einer Reihe von sehr heterogenen und zu sehr verschiedenen Zeiten entstandenen Theilen zusammensetzt: wir müssen also einen Sammler oder Redactor annehmen, der das Buch in die uns jetzt vorliegende Gestalt gebracht hat. Je unnatürlicher und unbegreiflicher uns diese Gestalt erscheint, um so mehr müssen wir einen

Plan und ein Princip zu ergründen suchen, nach welchem der Redactor gesammelt und zusammengestellt hat; denn, um nur Eines herauszugreifen: daß dieser Redactor, der doch natürlich die Bücher Jeremias und Ezechiels kannte, aus reiner Willkür oder Laune die Berufungsvision nicht an den Anfang unseres Jesaja gestellt habe, wird Niemand annehmen wollen. Ich denke im Folgenden den Nachweis zu liefern, daß der Redactor in der That nach festen Principien gearbeitet hat und schicke der Untersuchung die Resultate derselben als Thesen formulirt voraus:

1) *Der Redactor hatte die Absicht, die Weissagungen des Buches Jesaja chronologisch zu ordnen; eine Reihe von Stücken, welche er chronologisch nicht zu fixiren vermochte, stellte er wie eine Art von Prolog an den Anfang seiner Sammlung.*

2) *Innerhalb dieses chronologischen Rahmens ist Sachordnung, und zwar meist nach „Stichworten“ durchgeführt.*

Der erste dieser beiden Sätze ist leicht zu erweisen. 6, 1 sind wir im Todesjahre des Ussia, 7, 1 in den Tagen des Ahas, 14, 28 im Todesjahre des Ahas, 36, 1 im vierzehnten Jahr des Hiskia, und bei Cap. 29—33 mußte die hiskianische Entstehungszeit auch dem blödesten Auge klar sein. Hieraus ergibt sich mit Deutlichkeit, daß der Redactor eine chronologische Anordnung beabsichtigt hat. Diese Thatsache giebt uns auch die Erklärung, warum Cap. 6 nicht an den Anfang des Buches gekommen ist. Die in Cap. 1—5 vereinigten Reden enthalten kein Datum, wenn sie auch die historischen Situationen, in denen sie entstanden und aus denen sie herausgeboren sind, deutlich genug durchschimmern lassen. Der Redactor, der von der vorexilischen Geschichte seines Volkes offenbar nur eine sehr vage Vorstellung besaß, wußte diese Reden nicht in sein chronologisches Fachwerk einzupassen und stellte sie deshalb an den Anfang, damit sie ihm späterhin seine Kreise nicht stören sollten. Uebrigens hat er damit seinem

Buche einen wahren Dienst geleistet, denn gerade diese fünf ersten Capitel vereinigen in sich mit die herrlichsten Offenbarungen des jesajanischen Genius, ein strahlendes Juwel neben dem andern, und der Eindruck von überwältigender Erhabenheit und imponirender Majestät, den dieser „königliche“ Prophet in Jedem hervorruft, beruht nicht zum kleinsten Theile gerade auf den fünf ersten Capiteln.

Dafs gerade das mit 1, 2 beginnende Stück an den Anfang der ganzen Sammlung gestellt wurde, begreift sich angesichts von Stellen, wie Gen. 4, 23. 49, 2. Num. 23, 18. Deut. 32, 1. Jud. 5, 3. Jer. 2, 4. Joel 1, 2. Mich. 1, 2 leicht.

Wir gehen nun über zu der Anordnung im Einzelnen. Da ist es nun ein ganz besonders günstiger Zufall, dafs gleich Cap. 1 aus vier verschiedenen Reden zusammengesetzt und gerade hier das Princip der Anordnung mit Händen zu greifen ist. Dafs das erste Capitel unseres Jesajabuches nicht eine zusammenhängende Rede sei, hat schon der alte J. B. Koppe 1780 richtig erkannt, dessen Worte Lagarde Sem. I, 1 anführt. Es sind deutlich vier verschiedene Reden zu unterscheiden: v. 2—3, v. 4—9, v. 10—17, v. 18—31. Das drastische Bild v. 3 hat nur dann einen Sinn, wenn Israel damals „gut im Hafer steht“; in v. 4—9 dagegen ist die Lage eine so traurige, dafs eine weitere Steigerung des allgemeinen Unglücks unmöglich erscheint: das Land liegt wüst, seine Städte sind verbrannt, Jerusalem selbst mit genauer Noth dem Ruin durch eine Belagerung entgangen und alles dies ist Strafe für schwerste Sündenschuld und unerhörten Abfall von Jahve. v. 10—17 entrollen uns wieder ein ganz verschiedenes Bild: die reichen Opfer und prächtigen Feste setzen geordnete Zustände und allgemeinen Wohlstand voraus und das Volk ist übereifrig im Dienste seines Gottes, läfst es aber an der rechten Herzensstellung zu

ihm und an der rechten praktischen Frömmigkeit fehlen; in v. 18—31 dagegen lesen wir eine Schilderung der ärgsten Greuel und Götzendienst wird offen und ohne Scheu im Lande getrieben. v. 2—3 führen uns in die Zeit kurz vor oder nach dem Tode des Ussia, auf jeden Fall vor 2 Reg. 15, 37, v. 4—9 in die Zeit nach der erfolglosen Belagerung Jerusalems durch Pekach und Rezin, v. 10—17 in die zweite Hälfte der Regierung Hiskias und v. 18—31 wieder in die Zeit des Ahas. Wie kommen diese Stücke in diese Reihenfolge? Hier ist ganz handgreiflich nach Stichworten geordnet. Das בנים גרלתי des v. 2 wird in v. 4 aufgenommen durch בנים משחיתים; nach der Meinung des Redactors sollen v. 4—9 offenbar ein Commentar zu v. 2—3 sein und die genauere Schilderung der בנים nachtragen, welche in v. 2 nur eben erwähnt waren. Nun beachte man vor allem das Verhältniß von v. 9 zu v. 10. שמעו קציני סדם . . . קציני סדם schließt v. 9 und שמעו קציני סדם . . . קציני סדם beginnt v. 10. Dafs dies Nebeneinander bei zwei Stücken, welche ihrer Entstehungszeit nach um mehr als ein Menschenalter auseinander liegen, ein Zufall sein sollte, wird gewifs Niemand glauben, sondern wir haben hier bewufste, planmäfsige Zusammenordnung. Mich hat die Beobachtung dieser Thatsache zuerst stutzig gemacht und mich veranlafst, zu sehen, ob das hier klar zu Tage liegende Princip sich nicht auch anderweitig nachweisen liefse. Ganz ähnlich steht der Abschnitt 18—31 den vv. 10—17 gegenüber. Die Schlufsworte שפטו יתום ריבו v. 17 erscheinen in v. 23 als יתום לא ישפטו וריב אלמנה. Die beiden Stichworte רחצו הזכו v. 16 kehren zwar nicht dem Wortlaute, aber der Sache nach in v. 18 „Weifswaschen“ und v. 25 ff. „Läutern“ wieder. Wir sehen also, dafs die in Cap. 1 an einander gereihten vier verschiedenen Stücke geordnet sind nach Stichworten, also nach dem nämlichen echt semitischen Principe, welches Franz Delitzsch in seinen nicht genügend ge-

würdigten *Symbolae ad psalmos illustrandos isagogicae* 1846 für die Lieder des Psalters nachgewiesen hat. Ich komme zu 2, 2—4, welches mit dem Vorhergehenden durch das Stichwort ציון und außerdem sachlich verbunden ist. Von dem Thema 1, 27 hatten die vv. 28—31 nur die erste Hälfte, nämlich das כמשפט הפדה behandelt, während 2, 2—4 gewissermaßen das בצדקה ausführt, oder, wenn man lieber will: weiterführt; diese Verse könnten ganz wohl von Jesaja selbst*) ursprünglich in einem dem unsrigen ähnlichen Zusammenhange geschrieben sein.

*) Dafs diese Verse Jesaja eigenthümlich und bei ihm originell sind, wird schon deshalb sehr wahrscheinlich, weil sie einen Kern und Stern der jesajanischen Prophetie, den Gedanken von der Unverletzlichkeit und der centralen Bedeutung des Zionsberges in classischer Weise aussprechen. Wenn Stade, sein früheres günstiges Urtheil über diese Verse förmlich zurücknehmend, in ihnen eine „Vergröberung des jesajanischen Gedankens von Jerusalems innerer Bedeutung“ sieht (*Zeitschr.* I, 166), so möchte ich es lieber eine *naive Formulirung* dieses Gedankens nennen und erinnere an 2, 14, wo es von *Jahve selbst* heifst, er werde erhaben sein über alle hohen Berge und über alle ragenden Hügel. Auch die Behauptung Stade's a. a. O. 165, dies Stück zeige keine Verwandtschaft mit den Ideen der Prophetie der assyrischen Zeit, kann ich nicht zugeben und erinnere an Jes. 11, 10. 18, 7. 19, 19 u. 24—25. Auf 19, 18 berufe ich mich nicht, weil diese Worte vielfach angezweifelt werden; wenn wir die, in LXX erhaltene ursprüngliche Lesart *πῶλις ἀσεδέκ* in den Text aufnehmen und lesen עיר הצדק יאמר לאחתי, so sehe ich keinen Grund ab, den Vers zu athetiren, cf. namentlich עיר הצדק לך יקרא כן אחרי 1, 26. Das עיר ההרם des massoretischen Textes ist gehässige Aenderung. Aber die anderen vier von mir angeführten jesajanischen Stellen sind doch unzweifelhaft echt. Und da will es mir denn scheinen, als ob von dem Wurzelsprofs Isais, der dasteht auf dem Zionsberge als ein Panier für Völker, nach welchem die Heiden fragen; von dem Aethiopien, welches auf den Zionsberg als Ort des Namens Jahves Huldigungsgaben bringt; von dem Aegypten, welches Jahve einen Altar mitten im Lande und eine מצבה an der Grenze errichtet; von dem mit Israel zum Dienste Jahves vereinigten Aegypten und Assur der Schritt nicht mehr weit ist bis zu dem Zionsberge, zu welchem alle Völker strömen, um von dort Weisung und Wort Jahves zu holen, und das internatio-

In 2, 5—4, 6 begegnet uns eine längere zusammenhängende Rede. Gegen die Anfangsworte derselben hat

nale Friedensreich dieser Zeit ist nur die consequente Fortbildung von Jes. 9, 4—5. 11, 6—9. Dagegen gebe ich bereitwillig zu, daß diese Verse nicht von Micha stammen. Da die Michafrage gegenwärtig eine brennende ist, sei es mir gestattet, meine Stellung zu derselben kurz zu skizziren. Daß Cap. 4 u. 5 nicht von dem nämlichen Verf. herühren, wie Cap. 1—3, sondern einer späteren Zeit angehören, scheint mir von Stade überzeugend dargethan zu sein; dagegen in Betreff des Stückes 6, 1—7, 6 muß ich bei der Authentie beharren. Viel Beifall hat die These Ewald's gefunden, der die Cap. 6 u. 7 einem Ungenannten aus der Zeit Manasses zuschreibt. Aber alles, was man für die Zeit Manasses vorbringt, paßt auch eben so gut auf die des Ahas. Auch von Ahas wird ausdrücklich berichtet, daß er seinen Sohn habe durchs Feuer gehen lassen 2 Reg. 16, 3, so daß Mich. 6, 7 auch unter Ahas gesagt sein könnte und von Züchtigungen 6, 9 war auch unter Ahas schon recht viel zu spüren. Ich muß gestehen, daß mir die Entstehung des Buches Micha ein unlösbares Räthsel bleibt, wenn von Cap. 3 an nichts mehr von Micha selbst herrührt. Um den bei Micha allerdings besonders düster und freudlos auftretenden Pessimismus nach Art der übrigen Propheten durch eine Verheißung zu paralsiren, hätten die Cap. 4 u. 5 oder ein Theil derselben vollkommen genügt, weshalb noch ein Stück aus der Zeit Manasses anhängen, welches mit Cap. 4 u. 5 in gar keinem inneren Zusammenhange steht? Dagegen lese man nur einmal Cap. 6 unmittelbar hinter 3, 12: *Deshalb soll um euretwillen Zion als Feld gepflügt werden und Jerusalem soll zu Trümmern und der Tempelberg zu Waldeshöhen werden. Cap. 6. Hört doch, was Jahve sagt: Auf, rechte vor den Bergen, daß die Hügel eure Stimme hören. Höret, Berge, das Rechten Jahves, und ihr ewigen Grundfesten der Erde: denn einen Rechtsstreit hat Jahve mit seinem Volke und einen Rechtshandel mit Israel. Mein Volk, was habe ich dir gethan und womit dich belüştigt? Antworte mir!* Jahve fühlt das Bedürfnis, den harten Spruch 3, 12 zu begründen und führt in regelrechter Gerichtsverhandlung dem Volke seine Schuld vor. Das ange drohte Unheil ist unabwendbar; denn den einzigen Rettungsweg kann und will das Volk nicht einschlagen. Das nun folgende Nachtgemälde 6, 10—7, 6 verräth die Striche des nämlichen Pinsels, der die drei ersten Capitel entworfen und findet in diesen und den ahasischen Reden Jesajas seine völligen Parallelen. Auch der auf den ersten Anblick vielleicht befremdliche Vers 6, 16 deckt sich genau mit 1, 9. 13. Halten wir die Echtheit dieses Abschnittes fest, so hätten wir eine sich parallellaufende Uebersetzung des gesammten ursprünglichen

Lagarde, Sem. I, 7 gebrachte Bedenken vorgebracht; mir scheint, nicht wegen *לכו ונלכה*, welches sich genau ebenso 1 Sam. 9, 9 und 11, 14 findet, zu vergleichen auch *בואו ונבוא* Jer. 35, 11 und *קומו ונקומה* Obad. 1, aber aus inneren Gründen die von Lagarde vorgeschlagene Ementation jener Stelle nothwendig. Doch dem sei, wie ihm wolle: die Anfangsworte *בית יעקוב לכו* finden sich auch in v. 3 *אל בית אלהי יעקב* v. 5 *לכו ונלכה* v. 5 ursprünglich sein, so steht auch *לכו ונלכה* in v. 3, also wieder das Princip des Stichwortes. Außerdem entspricht dem Gedanken von 2, 2 der in 2, 11 und 17 zweimal wiederkehrende; das *נשא* v. 2 findet sich in v. 12—14 noch dreimal, und wie in v. 2 ist auch in v. 14 von einem Erhabenheit über Berge und Hügel die Rede. Ferner ist zu bemerken, daß auch inhaltlich die Rede 2, 5—4, 6 dem Cento 1, 2—2, 4 parallel läuft: erst Gericht an Zion um seiner Sünden willen und Schilderung dieser Sünden, dann nach vollstrecktem Gerichte Anbrechen des Heils. — Bei Cap. 5, welches wieder eine in sich zusammenhängende und einheitliche Rede bildet, läßt sich das Princip des Stichwortes nicht durchführen, doch sind sachliche Gründe vorhanden, welche es an diese Stelle brachten. Es ist die letzte der dem Redactor nicht chronologisch fixirbaren Reden, welche er deshalb ans Ende seines aus chronologisch nicht fixirbaren Stücken zusammengesetzten Prologs stellte. Außerdem bildet die furchtbare Drohung v. 24—30, in welche die Rede ausmündet, eine gute Vorbereitung für die Gerichtsverkündigung in 6, 11 ff., so daß also in dieser Beziehung wieder Sachordnung wahrnehmbar ist.

Buches Micha, welche hinter 2, 11 die Verse 12 u. 13, hinter 3, 12 aus den von Stade sehr einleuchtend auseinandergesetzten Gründen die Cap. 4 u. 5 einsetzte und endlich den Schluß des Ganzen zeitgemäß überarbeitete — denn daß mit 7, 7 der Faden von Cap. 6 u. 7 abreißt und wieder etwas fremdartiges Neues beginnt, scheint mir unleugbar.

Mit Cap. 6 kommen wir an den chronologisch geordneten Theil. Da Jotham nirgends ausdrücklich erwähnt wird, ergab sich bei beabsichtigter chronologischer Anordnung die Reihenfolge 6. 7, 1—9, 6 von selbst. Wie kommt nun aber 9, 7—10, 4, eine Strafrede an Samariern, welche, wie die Stelle 9, 11 beweist (Aram als Feind Ephraims) vor die Zeit 2 Reg. 15, 37, also vor den Regierungsantritt des Ahas fallen muß, unter diese unzweifelhaft ahasischen Reden? Wieder nach dem Princip des Stichworts in weiterer Fassung des Begriffes. 8, 23 heisst es: „Wie die frühere Zeit Schmach brachte *dem Lande Sebulon und dem Lande Naphtali*, so wird die spätere Ehren bringen *dem Strich am Meere, dem Transjordanlande, dem Lande Galilaea*“, also lauter dem Reiche Ephraim angehörige Landstriche und so mochte der Redactor meinen, daß das Orakel 9, 1—6*) sich vorwiegend oder ausschliesslich auf das Nordreich beziehe und deshalb fügte er an 9, 6 die Rede gegen Samariern 9, 7—10, 4, in der Meinung, dadurch das *כעת הראשון הקל* von 8, 23 nachträglich zu erklären.

Einen noch größeren chronologischen Mißgriff, als mit dem letztgenannten, hat der Redactor mit dem nun folgenden Abschnitte 10, 5—12, 6, der ihm gewiß schon in dieser Gestalt vorlag, begangen: 10, 5 ff. gehören ganz

*) Unabhängig von Studer, JPT, 1881, S. 160 f. bin ich zu der auf der flachen Hand liegenden Emendation des *הגוי לא* 9, 2 gekommen, nur in etwas anderer Form: statt des von Studer angesetzten *הגיל* möchte ich lieber *הגילה* lesen, cf. die Formen *קינה טירה* und das Vorkommen von *חיל* neben *חילה*, von *ציץ* neben *ציצה*, von *שיחה* neben *שיח*, von *שירה* neben *שיר*, ja dies *גילה* selbst findet sich Jes. 65, 18, cf. auch *וגילה* 35, 2. Nur so ist die offenbar sehr alte Verderbnis erklärlich: ein *הגיל* neben *השמחה* hätte, zumal im zweiten Halbverse sich gleichfalls die Verba *שמחו* und *יגילו* entsprechen, niemals zu *הגוי לא* werden können, während hier die Zwischenstufe *הגי לה* (*לה* in alter Schrift = *לו*) die Corruptel zu Stande brachte.

handgreiflich in die Zeit des Hiskia und wären deshalb zu 29—33 zu stellen gewesen. Auch hier ordnete er wieder nach Stichworten : das $\overline{\text{הוי החקקים}}$ 10, 1 zog $\overline{\text{הוי אשור}}$ 10, 5 nach sich und außerdem legte der den Abschnitt beschließende Kehrvers $\overline{\text{לא שב אפו ועור ירו נטויה}}$ es nahe, die Rede 10, 5*), in welcher Assur als die von Jahves *Hand* geschwungene *Zornesruthe* dargestellt wird, hier anzufügen. Außerdem wird 10, 9 ff. von *Samarien* als einer zerstörten gesprochen — ein weiteres Bindeglied zwischen den beiden Abschnitten. Wie kam aber, könnte man fragen, der Redactor überhaupt dazu, eine solche gegen Assur gerichtete Rede, welche von schlimmen Thaten Assurs gegen Juda und Jerusalem berichtet, unter die ahasischen Orakel zu stellen, da Assur doch erst unter seinem Nachfolger Hiskia in feindliche Berührung mit Juda gerieth? Der Grund ist leicht einzusehen. In 7, 17 hatte Jesaja dem Ahas *persönlich* assyrische Nöthe für seinen Unglauben angedroht; der Redactor, der in der vorexilischen Geschichte seines Volkes offenbar wenig Bescheid wufste, konnte meinen, diese Drohung müsse sich buchstäblich erfüllt haben, und so kam er dazu, unter die ahasischen Reden auch unsere wider Assur, die *Zornesruthe* in Jahves Hand, aufzunehmen.

Nun liegt es uns ob, das vielleicht auffallendste Räthsel der Composition des Buches Jesaja zu lösen : nämlich die Stellung der Sammlung von Aussprüchen wider die Völker. Die Capitel 1—12 beschäftigen sich ausschliesslich mit Juda und Ephraim, 28—33 eben so ausschliesslich mit Samarien und Jerusalem; wie kommen zwischen diese beiden einander durchaus homogenen Redegruppen die 15 Capitel wider die Völker? Auch diese befremdliche That-

*) Der den Abschnitt beginnende v. 5 ist im überlieferten Texte natürlich verderbt, doch zeigen massoretischer Text und LXX deutlich die Stichworte $\overline{\text{אף}}$ und $\overline{\text{יר}}$.

sache erklärt sich aus dem Principe des Stichworts; den Schlüssel giebt uns die Stelle 11, 11—16 :

„Und an jenem Tage wird der Herr zum anderen Male seine Hand ausstrecken, loszukaufen den Ueberrest seines Volkes, welcher übrig ist, von *Assur* und von *Aegypten* und von *Pathros* und von *Aethiopiën* und von *Elam* und von *Sinear* und von *Hamath* und von den *Inseln des Meeres*; er wird aufrichten ein Panier den *Völkern* und sammeln die Versprengten Israels und die Zerstreuten Judas zusammenbringen von den vier Ecken der Erde. Und weichen wird die Eifersucht *Ephraims* und die Feindschaft *Judas* ein Ende haben und sie werden fliegen auf den Bergrücken der *Philister*, gemeinsam plündern die *Kinder des Ostens*, *Edom* und *Moab* werden der Bereich ihrer Hand und die *Kinder Ammons* ihnen hörig sein. Und Jahve zerspaltet die *Meereszungen Aegyptens* und schwingt seine Hand wider den (*Euphrat*)strom in der Gluth seines Zornes und schlägt ihn zu sieben Bächen, das man mit Schuhen hindurchgehen kann. Und es wird eine Bahn sein dem Ueberreste seines Volkes, welches übrig ist in *Assur*, gleichwie es Israel geschah am Tage, da es heraufzog aus *Aegyptenland*.“

Die Orakel an die Völker ergehen an : *Babel*, *Assur*, *Philistaea*, *Moab*, *Damascus-Ephraim*, *Aegypten-Aethiopiën*, die Meereswüste (= *Babel*), *Duma* (= *Edom*), *Arabien*, das Schauthal (= *Juda-Jerusalem*) und *Tyrus*; in Cap. 24—27 ist der Adressat des Orakels nicht ausdrücklich genannt. Wenn wir nun *Babel* mit *Sinear* (cf. hierzu Dan. 1, 1 u. 2), *Damascus* mit *Hamath**) (beides aramäische

*) Das Nebeneinander von עִילָם, שְׁנַעַר und חַמָּת macht es mir zur Gewisheit, das derjenige, welcher das Stück schrieb, mit seinem חַמָּת *Egbatana*, bei Esr. 6, 2 אַחַמְמָא, meinte. Doch war den Hebräern das coelesyrische חַמָּת so geläufig, das jeder Leser unwillkürlich an letzteres denken mußte.

Reiche im Norden von Israel), Arabien mit den Söhnen des Ostens (beides thatsächlich identisch) und Tyrus mit den **אֵי הַיָּם** gleichsetzen (werden doch die in Cap. 23 Angeredeten v. 2 u. 6 **אֵי יוֹשְׁבֵי אֵי** genannt), so finden wir unter den Orakeln wider die Völker mit Ausnahme von Pathros und den Kindern Ammon *alle diejenigen* wieder, welche in 11, 11—16 genannt werden; auch **עֵילָם**, wengleich nicht durch eine besondere Weissagung vertreten, erscheint 21, 2 und 22, 6 und die **אֵי הַיָּם** ausdrücklich 24, 15. Ich kann auch dies Zusammentreffen nicht für Zufall halten, sehe vielmehr darin ein planmäßiges Verfahren des Redactors, welcher die Weissagungen wider die Völker, die er in Cap. 13—27 zusammenstellt, gewissermaßen für die Ausführung des in 11, 11—16 angesprochenen Themas angesehen wissen wollte. Durch unsere Annahme hebt sich auch ein schwerer Anstoss innerhalb dieser Orakelgruppe, auf welchen ich gleich zu sprechen kommen werde. Und nun die Reihenfolge der Orakel wider die Völker im Einzelnen? Auch dabei wird sich wieder das Prinzip des Stichwortes bewähren. So wurde gleich das **מִשָּׁא בְּכָל** an den Anfang gestellt, weil es mit dem Signalworte 13, 2 **נָם שְׂאֵן עַל הָרַיִם נִשְׁפָּה שְׂאֵן נָם** v. 4, beginnt, welches auch in dem Abschnitte 11, 11—16 die eigentliche Rede eröffnet **וַיִּשָּׂא נָם לַגִּיִּם** 11, 12. Es folgt das kurze Orakel wider Assur, welches seinem ganzen Tenor nach unter 10, 5 ff. gehört hätte. Wie kommt es an diese Stelle? Die jesajanischen Reden überhaupt drehen sich vollständig um Assur und speciell der für unsere Capitel maßgebende Abschnitt 11, 11—16 beginnt mit Assur und endet mit Assur: so mußte der Redactor bei seiner Sammlung jesajanischer Reden gegen die Völker nothwendig auch eine gegen Assur haben und stellte deshalb dies versprengte Stück hierher. Dem kleinen Orakel gegen Assur folgt ein kleines gegen Philistaea. Dafs beide Stücke unter sich und beide zu 13, 2—14, 23 gleich-

falls nach Stichworten geordnet sind, ergibt eine Betrachtung von 9, 3 כי אח על סבלו ואח מטה שכמו שבט הנוגש וגו'. Die einzelnen Stichworte dieses Verses finden wir auf die drei in Cap. 14 vereinigten Stücke vertheilt und jedesmal mit שבח נגש . . . שכר יהוה מטה רשעים verbunden : לשבר אשור . . . וסר מעליהם עלו וסבלו v. 4 u. 5, שבט משלים מעל שכמו v. 25, כי נשבר שבט מכך v. 29. Also selbst hier, wo es sich aus sachlichen Gründen vollauf begriffe, das ein Stück gegen Assur fast ganz an den Anfang gestellt wäre, versagt das Stichwort den Dienst nicht. Auf Philistaea folgt Moab. הילולי שער ועקי עיר heifst es 14, 31, und vielleicht kein anderer Abschnitt im ganzen Alten Testamente zeigt die Wurzeln ילל und ועק so gehäuft, wie das משא מואב Jes. 15—16 : dies der Grund der Zusammenordnung. Es folgt in Cap. 17 Damascus-Ephraim *),

*) Es sei mir eine sachliche Bemerkung zu Cap. 17 gestattet. Viel Beifall hat die Combination von Ewald gefunden, welcher Jes. 17, 8 mit 2 Reg. 16, 11 ff. zusammenbringt und in den Worten einen Tadel Jesajas gegen die im Auftrage des Ahas von seinem Freunde, dem Hohenpriester Uria vorgenommene Verpflanzung des damascenischen Altars in den salomonischen Tempel findet. Aber einestheils war Jesaja, wenn er dies Vorgehen wirklich mißbilligte, durchaus der Mann, dem Hohenpriester seine Meinung direct ins Gesicht zu sagen, nicht durch eine versteckte Anspielung feige zu polemisieren, und dann wäre zu diesem Zwecke der Ausdruck המזבחות viel zu allgemein, namentlich in diesem Zusammenhange im Parallelismus mit אשרים u. חמנים. Zudem scheidert diese ganze Combination an der Chronologie. Das Jes. 17 vor der Katastrophe Rezins niedergeschrieben ist, geht schon aus der Art hervor, wie Jesaja von derselben redet — in 17, 1 u. 2 ist natürlich mit Lagarde nach der LXX zu emendiren. Nun fällt aber, nach der klaren Darstellung von 2 Reg. 16 der Zug des Ahas nach Damascus, um sich dort seinem neuen Souzerain vorzustellen, erst in die Zeit, als Tiglathpileser seine Blutarbeit zu Damascus vollzogen hatte. Da aber Ahas erst bei dieser Gelegenheit jenen Altar zu Damascus sah, kann eine um ein gutes Stück vorher niedergeschriebene Rede auch keine Anspielung auf dieses Ereigniß und seine Folgen enthalten. Die Verse 12—14 gehören selbstverständlich mit Cap. 17 untrennbar zusammen : בוזינו und ישוינו 17, 14 sind die vereinigten Reiche Damascus und Ephraim.

hatte 16, 14 das ישאר ארם כבוד בני ישראל יהיו geschlossen, mit ישאר משה מואב ידל כבוד יעקב . . . beginnt Damaskus-Ephraim 17, 3—4; auch das הוי המון aus 16, 14 kehrt 17, 12 in הוי המון עמים רבים wieder. Das הוי המון 17, 12 zieht in 18, 1 הוי ארץ nach sich. Außerdem haben die Cap. 17 u. 18 die von der Ernte und vom Weinbau hergenommenen Bilder 17, 5—6. 10—11; 18, 4—5 gemeinschaftlich. Zu כוש tritt naturgemäß מצרים, wie sie ja auch 20, 4 u. 5 neben einander stehen; eben so schließt sich Cap. 20 von selbst an 18 u. 19 an, da ja auch in Cap. 20 die Spitze des Orakels und der symbolischen Handlung sich gegen Aegypten-Aethiopien kehrt. In 21, 1—10 ergeht, ebenso wie in 20, ein directer Befehl Jahves an den Redenden: 20, 2 . . . דבר יהוה לאמר und 21, 6 לאמר לך ופתחח כי כה אמר אלי אדני לך העמד 20, 2 und 21, 3. מהניך 20, 2 und 21, 3. Das kleine, aber höchst stimmungsvolle Stückchen 21, 11—12 hat mit 21, 1—10 den Wächter in der Nacht gemeinsam: ועל משמרתו אנכי נצב כל הלילה 21, 8 ordnet sich neben שמר מה מלילה שמר מה מלילה 21, 11. Zwischen den Stücken 21, 11—12 und 21, 13—17 bildet die selteneren Wurzel אתה das Stichwort: אתה בקר . . . שובו אתיו 21, 12 und לקראת צמא התיו מים 21, 14. Für den nun folgenden Abschnitt 22, 1—14*) ergibt eine Vergleichung von 21, 15

*) Der Abschnitt 22, 1—14 gehört zu den großartigsten und originellsten in dem ganzen Buche Jesaja und trotzdem erhebt sich gegen denselben ein schweres, meines Wissens bisher übersehenes Bedenken. Ist der Abschnitt von Jesaja, so kann er sich nur auf das erste Herannahen Sancheribs beziehen, müßte also chronologisch zwischen Cap. 32 u. 33 unmittelbar vor 10, 5 ff. fallen. Aber wie verträgt sich der Tenor von 22, 1—14 mit diesen übrigen unzweifelhaft aus jener Zeit stammenden Reden? Dort festes Vertrauen auf Jahves Schutz, nur Trost und Erhebung für König und Bevölkerung — hier ein leichtsinniges Volk, die tonangebenden Kreise wüste Prasser, welche, unbekümmert um den „Bruch Josephs“ ihre tollen Orgien feiern und die ganze Rede ausmündend in den furchtbaren Schwur: *Es ist offenkundig* (es

נדרו מפני חרב . . . ומפני קשת . . . מפני כבד מלחמה mit 22, 2 u. 3 . . . נדרו יחד מקשת . . . מפני מלחמה und לא חללי חרב ולא מתי מלחמה die Stichworte. Für die noch übrigen Bestandtheile der Redegruppe 13—27 kann ich Stichworte nicht nachweisen: doch ist bei ihnen die Anordnung aus sachlichen Gründen sehr leicht erklärlich. Da es sich bei der Invective gegen Sebna 22, 15—25 weniger um die Person dieses Würden-trägers, als um das unter dem Mißbrauche seiner Amtsgewalt leidende Jerusalem handelt (cf. hierfür namentlich 22, 21), so schloß sich dies Stück naturgemäfs an die ausgesprochenermassen auf Jerusalem sich beziehende Rede 22, 1—14. Cap. 23 ist das letzte selbständige Stück, welches die Bezeichnung משא trägt (denn das משא 30, 6 ff. war unmöglich aus dem Zusammenhange jenes Capitels loszulösen); so tritt das משא צר ans Ende der Massas gegen die Völker. Die grofse Rede 24—27, deren Adressat nicht ausdrücklich genannt, aber deutlich genug als Babel charakterisirt ist, beschließt naturgemäfs diesen Cyklus; in ihr werden von den 11, 11—16 Aufgeführten erwähnt: איזרים 24, 15, מואב 25, 10, אשור und מצרים 27, 13: der Schluß dieser Rede 27, 12—13 ist eine genaue Wort- und Sachparallele zu dem Schlusse von 11 (v. 15—16)

ist natürlich mit LXX *ἐν τοῖς ὡς ἀποκρίσας* בְּאֲזֵי zu punktiren; das gänzlich sinnlose בְּאֲזֵי soll den Anthropomorphismus der *Ohren Jahves* beseitigen oder doch wenigstens mildern) *vor Jahve Zebaoth: Nicht soll diese Schuld euch vergeben werden, bis dafs ihr sterbet, spricht Jahve!* Ich mufs gestehen, dafs ich für diesen *fundamentalen Widerspruch* keine Lösung weifs. Man beurtheilt allerdings in der Regel Hiskia zu günstig: das 2 Reg. 20, 12 ff. Erzählte zeugt nicht von grofsartigem Charakter und bei der ersten Annäherung Sanheribs verlor er vollends den Kopf, wie die von dem Schreiber von Jes. 36 unterdrückten Verse 2 Reg. 18, 14—16 berichten; aber das genügt nicht, um Jes. 22, 1—14 mit den übrigen *authentischen* Aeußerungen Jesajas aus jener wichtigen und ereignisreichen Zeit auszugleichen, und es ist nicht recht, Schwierigkeiten und Widersprüche zu verwischen oder todzuschweigen.

— ein neuer, schwerwiegender Beweis dafür, daß das Stück 11, 11—16 durch die ganze Redegruppe 13—27 bis zum Schlusse fortwirkt. Die Annahme, daß die Capitel 13—27 im Sinne des Redactors die Ausführung von 11, 11—16 sein sollen, erklärt auch noch eine weitere höchst auffallende Thatsache, welche gleichfalls meines Wissens bisher noch nicht zu erklären versucht worden ist. Wenn wir Cap. 34 und 35 ausnehmen, mit welchen es eine besondere Bewandniß hat ¹⁾, finden sich in der ersten Hälfte des Jesaja *nur in dem Abschnitte 13—27 gänzlich unechte Stücke*, nämlich 13, 2—14, 23; 21, 1—10 ²⁾; 23 ³⁾ und

¹⁾ Die Cap. 34 u. 35 zeigen in Worten, Ideen und Situation eine so auffallende Verwandtschaft mit dem Stücke 13, 2—14, 23, daß sie unzweifelhaft von dem nämlichen Verfasser herrühren und vielleicht überhaupt nur Eine Rede oder Ein fliegendes Blatt bildeten. Nahm nun der Redactor die erste Hälfte dieses Stückes in seine jesajanische Sammlung auf, so lag es nahe, daß er auch die zweite seinem Buche einverleibte. Der Verfasser dieser beiden Stücke ist aber nicht etwa Deuterjesaja, wie man aus der Gleichheit von 35, 10 und 51, 11 schliessen könnte; vielmehr ist der Vers in 51, 11, wo er die eng zusammengehörenden Verse 10 und 12 sprengt, ganz ungeschickt aus 35, 10 interpolirt.

²⁾ Das Stück 21, 1—10 kann nur gegen Ende des babylonischen Exils beim ersten Auftauchen der Perser an dem politischen Horizonte geschrieben sein. Wenn in v. 10 Juda *auf Jahves Tenne gedroschen* genannt wird, so beweist das allein noch nichts; wenn aber ein jüdischer Prophet die Zeit, wo Babel fällt, als die von ihm *ersehnte Dunkelheit* v. 4 bezeichnet, welche Jahve ihm trotzdem *zum Schrecken gemacht* habe, da er befürchten muß, sammt seinen Volksgenossen in die Katastrophe Babels verwickelt zu werden, so muß dieser jüdische Prophet ein Unterthan des chaldäischen Reiches und in Stadt oder Landschaft Babel wohnhaft gewesen sein. Auch er kann weder mit Deuterjesaja, noch mit den Verfassern von 13, 2—14, 23; 34—35 und 24—27 identisch sein, was auf eine große Regsamkeit in den jüdischen Exulantenkreisen dieser Zeit schliessen läßt.

³⁾ Das Verständniß von Cap. 23 hängt an v. 13, je nachdem man *אִשׁוּר* daselbst als Subject oder als Object faßt. Im ersteren Falle könnte das Capitel sich auf die vergebliche Belagerung von Tyrus durch Salmanassar beziehen und von Jesaja selbst verfaßt sein. Aber

24—27, während die Capitel 1—12, 28—33 und die in dem erzählenden Abschnitte 36—39 enthaltenen jesajanischen Reden im Grofsen und Ganzen von unzweifelhafter Echtheit sind. Wie kam der Redactor dazu, gerade in die grofse Redegruppe 13—27 fremdartige Bestandtheile einzufügen? Einfach, *um vermeintliche Lücken auszufüllen*. Von dem Völker- und Länderverzeichnifs in 11, 11—16 bot ihm der echte Jesaja : Assur, Aegypten, Aethiopien, Elam, Damaskus, Ephraim, Juda, Philistaea, Söhne des Ostens, Edom und Moab. Es fehlten Pathros, Sinear, die Inseln des Meeres und die Kinder Ammon. Pathros, welches nie ein selbstständiges Reich bildete, konnte ganz wohl in Aegypten mit inbegriffen werden und brauchte deshalb kein besonderes Orakel und für die Kinder Ammon stand wohl nichts Passendes zu Gebote; dagegen ergänzen die vier oben bezeichneten unechten Stücke gerade Sinear und die Inseln des Meeres, und so nahm sie der Redactor, der sie selbst für echt jesajanisch halten mochte, in seine Sammlung von Reden gegen die Völker auf, in welcher er sie nach der Ankündigung in 11, 11—16 nicht entbehren zu können meinte.

dann müfste man annehmen, dafs in dem Belagerungsheere Salmanassars ausschliesslich oder vorwiegend Chaldäer gedient hätten und auferdem wäre die Bemerkung, dafs Assur diesem bis dahin unbekanntem Volke Wohnsitze angewiesen habe, auch wenn sie richtig wäre und sich mit dem sonstigen Gebrauche von **שׁוֹם לְצִיִּים** deckte, ein Auskramen von in diesem Zusammenhange ziemlich müssiger historischer Gelehrsamkeit. Fassen wir dagegen **אשׁוּר** als absolute vorausgestelltes Object, so wird der Gedanke klar und zusammenhangsgemäfs : Dieses Volk, von dem bis vor Kurzem noch Niemand etwas wufste, hat erst eben Ninive, die Hauptstadt der völkerzermalmenden Weltmacht Assur, in Trümmer gelegt und zur Wüstenei gemacht; wie viel mehr wird es mit dir verhältnifsmäfsig kleinem Tyrus fertig werden? Dann wäre das Stück natürlich mit Ezech. 26—28 gleichzeitig. Ich mufs auch gestehen, dafs die Art, wie v. 15 ff. von Tyrus geredet wird, mich nicht jesajanisch anmuthet.

Für den Abschnitt 28—33 hat schon Delitzsch das Anordnungsprincip richtig erkannt, wenn er ihn „Buch der Wehe“ überschreibt : הוי עמרת 28, 1, הוי אריאל 29, 1, הוי 29, 15, הוי בנין 30, 1, הוי היוורדים 31, 1, הוי שוורד 33, 1. Cap. 28 bildet eine sehr angemessene Ueberleitung von den Reden gegen die Völker zu der eng zusammengehörigen Gruppe 29—33; indem es anfängt mit Samariten steht es gewissermassen noch mit Einem Fusse in den „Völkern“, während es im weiteren Verlaufe mit Jerusalem zu dem ausschliesslichen Gegenstand von Cap. 29—33 übergeht. Die Capitel 29—32, welche eine untrennbare Einheit bilden, sind sicher von Jesaja selbst in Einem Zuge niedergeschrieben; an sie schliesst sich, durch das wiederkehrende הוי angereicht, Cap. 33 naturgemäss an, nachdem der Redactor die chronologisch zwischen 32 und 33 fallende Rede 10, 5 ff., auffallender Weise auch mit הוי beginnend, irrthümlich schon früher gebracht hatte.

Grofse Schwierigkeiten machen auf den ersten Blick Cap. 34 und 35. Wie kommen sie gerade an diese Stelle? Weshalb sind sie nicht der Redegruppe 13—27 einverleibt worden? Auch dieses Räthsel löst das Princip des Stichwortes. Mit קרבן גוים לשמע 33, 13 ist ודעו קרובים 34, 1 zu vergleichen; zu 33, 12 bildet 34, 9 den Commentar und die מוקדי עולם 33, 14 werden durch 34, 10 לילה aufgenommen: vielleicht darf auch פסחים כוזו בו 33, 23 und פסח 35, 6 als Stichwort bezeichnet werden und dem העם הישב בה in welches Cap. 33 ausmündet, entsprechen am Ende von Cap. 35 die נאולים ופרויי יהוה. Ob וצי אדיר לא 33, 21 und לא יעברנו טמא 35, 8 für ein Stichwort gelten kann, ist fraglich; doch bildet auch es eine weitere Beziehung zwischen den beiden Reden.

Mit Cap. 29 hatte der Redactor, auf die hiskianische Zeit übergehend, den mit Cap. 11 bezw. 14, 28 fallen gelassenen chronologischen Faden wieder aufgenommen; in

Cap. 36—39 folgt der längere historische Abschnitt, welchen der Redactor dem biblischen Königsbuche entnahm. Er hat ihn ans Ende seiner hiskianischen Reden gestellt, um die in ihm enthaltenen zahlreichen und wichtigen Aussprüche Jesajas aus hiskianischer Zeit mit den übrigen zu vereinigen. Woher er den „Psalm des Hiskia“ hat, läßt sich natürlich nicht mehr ermitteln.

Hiermit dürfte auch der zweite der vorausgeschickten Sätze erhärtet sein, daß der Redactor innerhalb seines chronologischen Rahmens Sachordnung, und zwar meist nach Stichworten, durchzuführen beabsichtigte. Es ist das freilich nur eine Hypothese, die sich nicht streng beweisen läßt, aber sie leistet, was eine Hypothese leisten soll und wodurch sie wenigstens einen Wahrscheinlichkeitsbeweis erhält: sie hebt Schwierigkeiten, indem sie etwas sonst Unerklärliches erklärt. Die Composition von Jes. 1—39 ist etwas nicht zu Begreifendes; so viel ich sehe, macht nur die vorgeschlagene Hypothese sie begreiflich, und zudem könnte es doch kaum mit rechten Dingen zugehen, wenn das zum Theil recht auffällige Zusammentreffen all dieser Stichwörter lediglich Zufall wäre.

Ich muß nun zum Schlusse noch das Verhältniß von Jes. 40—66 zu 1—39 erörtern. Daß auch hier das Princip des Stichwortes obgewaltet hat, ist längst erkannt. Die Worte 39, 6—7 mit ihrem zweimaligen ככל sind der Grund, welcher die große babylonische Rede Jes. 40—66 an Cap. 39 fügte, wie dies denn auch von der Apologetik jederzeit als ein Hauptbeweis für die Authentie des Deuterjesaja benutzt worden ist. Hier liegt die Frage aber verwickelter, als bei den verhältnißmäßig kleinen und wenig bedeutenden nichtjesajanischen Stücken in 1—39. Wie konnte der Redactor dazu kommen, ein so umfangreiches, so in jeder Weise selbständiges, so in sich abgeschlossenes Werk, wie das des Deuterjesaja, als Appendix an seine Sammlung des Jesaja zu hängen? Lagarde hat hierfür eine Erklärung

aufgestellt, welche auf den ersten Blick sehr ansprechend erscheint. Er sagt Symm. I, 142: „Jesaja steht richtig so [hinter Jeremia und Ezechiel]: er wird durch seine Stellung als jünger als Ezechiel bezeichnet. Sein erster Theil ist, wie ich nachweisen werde, nichts als eine zur Zeit des ersten Cyrus vom Verfasser des zweiten Theiles gemachte Chrestomathie aus älteren Propheten, welche erhärten sollte, daß Jahves Weissagungen eintreffen: ihr Zweck war, die Juden zum Glauben an die neuesten Verheißungen zu ermuthigen. Die alten Stücke des ersten Theils sind in diesem Sinne vom Verfasser des zweiten Theils redigirt worden; auch nimmt dieser, wo er kann, auf sie Bezug: daher die Stylverwandtschaft der beiden Hälften. Nur deutlich eingetroffene Prophetien haben im ersten Theile Platz gefunden.“ Den hier versprochenen Nachweis hat Lagarde bis jetzt nicht gegeben; in Sem. I, 1 beruft er sich einfach auf die angeführte Stelle der Symmicta. Obwohl man Anstand nehmen könnte, eine Meinung, für welche ihr Urheber den ausdrücklich angekündigten Beweis noch nicht erbracht hat, öffentlich zu besprechen, so scheint mir doch eine Auseinandersetzung mit dieser Ansicht Lagarde's nicht zu umgehen. Ich kann mir dieselbe nicht aneignen. Wenn Jes. 1—39 wirklich nichts wäre, als eine „zur Zeit des ersten Cyrus vom Verfasser des zweiten Theiles gemachte Chrestomathie aus älteren Propheten“, wie erklärt es sich dann, daß Deuterojesaja in diese Chrestomathie *ausschließlich* Stücke Jesajas aufnahm? Die Orakel des alten Jesaja mußten ihm doch in irgend einer Gestalt als fertiges Buch vorliegen: warum beschränkte er sich dann auf dieses, während ihm doch die Bücher von anderen „älteren Propheten“ zu diesem Zwecke auch eine reiche Ausbeute gegeben hätten? Daß Jes. 1—39 ausschließlich eine Sammlung der Reden des Jesaja ben Amoz sein sollen und wollen und es bis auf verschwindende Ausnahmen auch sind, ist unverkennbar.

Weiter sind in Jes. 1—39 von den als unecht ausgeschiedenen Reden die Stücke 13, 2—14, 23. 21, 1—10. 24—27 und 34—35 frühestens mit Deuterocesaja gleichzeitig, so dafs es schwer einzusehen ist, wie dieser sie mit älteren Prophetien vereinigt haben sollte. Und wenn Lagarde sagt: „Nur deutlich eingetroffene Prophetien haben im ersten Theile Platz gefunden“, so möchte ich dagegen an die in den ersten Theil aufgenommenen Reden 13, 2—14, 23. 17, 1—2. 23. 25, 10 ff. und 34 erinnern. Die in Cap. 34 mit besonderer Plerophorie verkündigte „ewige Verödung“ Edoms ist in alttestamentlicher Zeit niemals eingetroffen, auch nicht das Zerdreschen Moabs und das Niederwerfen seiner Festungsmauern 25, 10 ff. Jes. 23 hat erst unter Alexander dem Grofsen eine Erfüllung gefunden, auf welches Ereignifs, wie schon der alte J. G. Eichhorn richtig gesehen hat, in Zach. 9, 4 deutlich angespielt wird: für Deuterocesaja mufste dies מִשָּׂא צָר das Schicksal von Ezechiels Weissagungen Ez. 26—28 theilen, deren Nichterfüllung den Schluß von Ezechiels prophetischer Wirksamkeit verbitterte, cf. Ez. 29, 21. Was 17, 1—2 von Damascus in Aussicht stellt, es werde aufhören, eine Stadt zu sein und ein großes Trümmerfeld werden, seine Städte sollten ewig öde liegen, ein Tummelplatz für Heerden, die Niemand verscheuche, ist nicht eingetroffen; dafs Damascus damals eine blühende Handelsstadt mit lebhaftem Markte war, konnte Deuterocesaja schon aus Ezech. 27, 18 wissen. Auch eine Behandlung, wie Jes. 13, 2—14, 23 sie schildert, hatte Babel zu der Zeit, als Deuterocesaja schrieb, noch nicht zu erdulden gehabt und blieb ihm auch nach vollzogener Eroberung durch die Perser eben so erspart, wie das von Deuterocesaja selbst Cap. 46 u. 47 und das von dem Verfasser von Jer. 50 u. 51 in Aussicht Gestellte. So wird man denn nach einer anderen Erklärung für die Anfügung von Deuterocesaja an Jesaja suchen müssen. Als einfachste empfiehlt sich mir die

Annahme, *dafs dieser Deuterocesaja wirklich Cesaja hiefs* und dafs die Gleichheit des Namens im Verein mit der Stelle Jes. 39, 6—7 den Redactor dazu bewog, dies Stück an den Schlufs seines gesammelten Cesaja zu stellen. Auch damit hat er dem alten Cesaja ben Amoz einen grossen Dienst geleistet; denn die alle übrigen in Schatten stellende Bedeutung, welche spätere Zeiten, und namentlich die christlichen, dem Cesaja beigelegt haben, gilt nicht zum geringsten Theil dem Verfasser der Cap. 40—66 — ist doch schon für Jesus ben Sira 48, 20 ff. Cesaja in erster Linie der Verfasser von Jes. 40—66.

Die Annahme nun, dafs der Verfasser von Jes. 40—66 auch Cesaja geheissen habe, ist wenigstens nicht unwahrscheinlich. Wir haben im Alten Testamente 2 Ezechiels, 5 Hoseas, mindestens 4 Zephanjas, mindestens 8 Jeremias, mindestens 10 Michas, mindestens 12 Obadjas, mindestens 13 Joels und gar mindestens 24 Sacharjas; und wirklich werden uns auch ausser dem Sohne des Amoz noch sechs andere Personen des Namens Cesaja genannt, von denen vier unzweifelhaft historisch sind, nämlich: 1) einer der ראשי אבות, welche mit Esra nach Jerusalem zurückkehrten, Athaljas Sohn Esr. 8, 7; 2) ein Esra gleichzeitiger Levit, aus dem Geschlechte Merari Esr. 8, 19; 3) der Vorfahr eines dem Stamme Benjamin angehörenden jerusalemischen „Stadthauptes“ zu Nehemias Zeit Neh. 11, 7; und 4) ein Nachkomme Zerubbabels 1 Chr. 3, 21. Hierzu mögen noch genannt sein: 5) ein Sohn Jeduthuns 1 Chr. 25, 3. 15 und 6) ein Levit, Rehabjas Sohn 1 Chr. 26, 25. So viel dürfte also sicher sein, dafs der Name Cesaja nicht gerade zu den selteneren gehörte, namentlich nicht in späterer Zeit, so dafs die Annahme nichts Gewagtes hat, auch Deuterocesaja habe wirklich Cesaja geheissen: ich sehe wenigstens keine andere positive Erklärung für die Thatsache, dafs ein an Inhalt und Umfang so bedeutendes und grossartiges, nach Anlage und Gedankengang so in sich

geschlossenes und selbständiges Stück, wie Jes. 40—66, als Anhang an die Sammlung der Reden des Jesaja ben Amoz, wie sie in Jes. 1—39 vorliegen, kommen konnte. Es ergibt sich aus der Möglichkeit dieses Irrthums schliesslich auch noch, daß die Redaction, welche das Buch Jesaja nach dem von uns aufgezeigten planmäßigen Verfahren in die uns jetzt vorliegende Gestalt brachte, erst eine beträchtliche Zeit nach Deuterojesaja stattgefunden haben kann — wann? wird sich niemals ermitteln lassen.

Capitel 52 des Buches Jeremia.

Von Demselben.

Es war mir immer befremdlich, daß meines Wissens noch Niemand an dem Schlufscapitel des Buches Jeremia Anstofs genommen hat. Was soll dieses Capitel an dieser Stelle? Ich halte durchaus diejenige Recension des Buches Jeremia, wie sie uns in der LXX vorliegt, für die ursprüngliche und verweise hierfür nur auf Bleek, welcher diese Frage in der ihm eigenen, etwas breiten, aber äußerst klaren und lichtvollen Weise behandelt hat, Einl.³ § 213—217. Wir sind längst mit dem greisen Propheten in Aegypten. Cap. 51 LXX (= 44 hebr.) erzählt uns dessen letzte Kämpfe mit seinen abgöttischen Landsleuten in Aegypten; diesen hatte Baruch, der Schreiber der Reden Jeremias und der Erzähler der biographisch-geschichtlichen Stücke, ein ihm persönlich gewordenes Orakel seines theuren Meisters bescheiden als letzten Anhang beigegeben (= 45 hebr.) — und darauf eine Reproduction dessen, was das Königsbuch von Zedekia zu berichten weiß? Es ist dies um so befremdlicher, als uns in den früheren Capiteln des Buches Jeremia viel Ausführlicheres und weit mehr über die

Regierung Zedekias mitgetheilt war, als in dem Königsbuche zu lesen steht; auch die Eroberung Jerusalems war, soweit die persönlichen Schicksale Jeremias hierbei in Frage kommen, bereits in Cap. 46 LXX (= 39 hebr.) erzählt. Was soll nun auf einmal noch das Cap. 52? Wir sollten statt seiner einen Bericht über den Tod Jeremias, welcher schon hoch betagt nach Aegypten geschleppt wurde und dort sicher nicht mehr lange lebte, erwarten und sollten von vorneherein annehmen, daß derjenige, welcher den Propheten auf seinem dornenvollen Lebenspfade bis zu diesen letzten Nöthen und Kämpfen begleitete, uns auch den Abschluß der Tragödie nicht vorenthalten haben wird. Und ich bin auch fest überzeugt, daß Baruch wirklich im Schlußcapitel des Buches den Tod dieses größten Propheten Israels berichtet hat. Wie starb Jeremia? Die Ueberlieferung, er sei von seinen abgöttischen Volksgenossen in Aegypten gesteinigt worden, tritt mit solcher Bestimmtheit und so bestimmt in Verbindung mit Baruchs Namen auf, daß an ihr doch etwas sein muß. Es ist von vorneherein höchst unwahrscheinlich, daß eine solche Ueberlieferung sich spontan gebildet habe, und wenn man die letzten Lebensschicksale Jeremias erwägt, die sein Buch noch berichtet, so wird sich diese Ueberlieferung auch als durchaus wahrscheinlich beglaubigen: die Reibungen und Irrungen zwischen den ägyptischen Flüchtlingen und dem Propheten, wie sie uns die Cap. 49—51 LXX (= 42 bis 44 hebr.) mit der den erzählenden Abschnitten des Buches Jeremia eigenen Lebendigkeit und Anschaulichkeit schildern, konnten keine friedliche Lösung finden, sondern mußten in eine grelle Dissonanz ausklingen, und diese hatte Baruch auf jeden Fall wahrheitsgetreu erzählt. Nachdem aber gar bald der bei Lebzeiten Geschmähte und Mißhandelte eine die Geister beherrschende Stellung eingenommen und alle übrigen Propheten an Werthschätzung überflügelt hatte, konnte den Späteren ein Bericht unmög-

lich passen, in welchem erzählt war, daß dieser Mann unter den Steinwürfen ihrer Väter seine große Seele ausgehaucht habe; so wurde das ursprüngliche Schlußcapitel getilgt und um dem Buche wenigstens äußerlich einen gewissen Abschluß zu geben, an seine Stelle der Schluß des Königsbuches gesetzt, was dann wieder seinerseits zur Folge hatte, daß der Talmud Jeremia für den Verfasser des Königsbuches hält. Möglich, daß auf das Einsetzen von gerade dem Schlusse des Königsbuches der historische Abschnitt im Buche Jesaja Cap. 36—39 nicht ohne Einfluß war.

Hiob 19, 23—27.

Ein Versuch von Oscar Droste in Königsberg.

Wiewohl die Worte Hiob 19, 23—27 für sich betrachtet auf eine Unsterblichkeit der Seele bezogen werden können, so widerspricht dem doch der Inhalt und der Gedankenaufbau des Buches.

Das Buch Hiob beschäftigt sich mit der Frage, wie das Leiden des Frommen mit der Gerechtigkeit Gottes zusammenstimme. Die Freunde Hiobs behaupten steif und fest, daß ein Ausgleich zwischen Gerechtigkeit und Glück bereits auf Erden stattfinde; dem Gerechten gehe es schließlichs immer gut, während den Frevler seiner Zeit die strafende Hand Gottes ereile. Immer mehr spitzt sich in ihren Gesprächen jene Lehre zu dem Satze zu, großes Unglück sei das Zeichen großer Gottlosigkeit. Hiob muß nun im Allgemeinen die Richtigkeit jener Sätze anerkennen, aber auf der andern Seite ist er sich doch keiner großen Schuld bewußt. Auf eine Wiederherstellung seines irdischen Glückes kann er nicht hoffen. Giebt es eine Lösung dieses Widerspruchs? Ja, gäbe es ein besseres

Jenseits, alle Tage seines Kriegsdienstes wollte er harren, bis seine Ablösung käme (Hiob 14, 14). Insofern hängt die Unsterblichkeitsfrage aufs engste mit dem hier erörterten Problem zusammen, was allerdings bestritten wird. Würde nun Hiob im Laufe der Verhandlung mit seinen Freunden so in die Enge getrieben, daß er, um an seiner Gerechtigkeit festzuhalten, zum Glauben an eine Unsterblichkeit seine Zuflucht nehmen müßte, so wäre die im Buche Hiob aufgeworfene Frage gelöst. Höchstens könnte jener Glaube noch eine Bestätigung von Gott empfangen.

Weiter aber beherrscht das ganze Buch der düstere Glaube, daß mit dem Tode das Glück des Menschen dahin ist. Wir können daher nicht erwarten, in 19, 23 ff. die gegentheilige Erwartung ausgesprochen zu finden. Sagt man aber, um diesen Einwurf zu entkräften, allmählich werde Hiob auf eine höhere Stufe der Erkenntniß hinaufgeführt, so muß dem zunächst entgegengehalten werden, daß diese höhere Stufe doch schon mindestens Hiob 14 hätte erstiegen werden müssen. Denn so gewaltig ist hier das Elend des Menschen geschildert, daß er, was seine Unsterblichkeit betrifft, selbst dem Baume nachgesetzt wird: „Denn für den Baum ist Hoffnung vorhanden. Wird er abgehauen, so treibt er wieder nach und sein Schößling bleibt nicht aus. — Der Mann aber stirbt und dann ist er dahin (Hiob 14, 7 u. 10).“

Ferner ist darauf hinzuweisen, daß der Dichter Hiob hier eine höhere geistige Stufe ersteigen lassen würde, um ihn sofort wieder zu dem niedrigeren Standpunkt zurück-sinken zu lassen, ohne daß er auch nur eine leise Erinnerung an jenen höheren Aufschwung zurückbehält. Einen wildgewachsenen Gedanken haben wir aber in einem Werke von so feingegliedertem Gedankenaufbau, wie das Buch Hiob ihn zeigt, kein Recht zu erwarten.

Ein Theil der Ausleger folgt daher einer anderen Auffassung dieser Stelle. Er bezieht sie auf eine

Theophanie. Dieses scheint zunächst mit der Anlage des Buches in bester Harmonie zu stehen. Denn nicht nur schließt mit einer Theophanie das Werk, sondern sie ist auch an andern Stellen vorher angedeutet, wie 17, 3 und 23, 3 ff. Allein auch gegen diese Auffassung der Stelle lassen sich gewichtige Gründe geltend machen.

Hat Hiob die feste Zuversicht gewonnen, Gott werde als sein Goël erscheinen und ihn vor seinen Freunden rechtfertigen, und gilt diese Rechtfertigung ihm soviel, daß vor ihr gewissermaßen alle Schmerzen schweigen müssen, dann müßte die Handlung jetzt schnell zu ihrem Ende schreiten. Auch in diesem Falle hätte sich Hiob zu einer gewissen Höhe emporgeschwungen, daher unerklärlich bleibt, daß sich davon keine Nachwirkungen geltend machen. Verzweifelt er doch 23, 3 fast, daß er vor Gott werde seine Rechtssache vorbringen können.

Weiter ist psychologisch wenig wahrscheinlich, daß Hiob nach Vergegenwärtigung seines grenzenlosen Elendes, während die größten Schmerzen ihn foltern und von allen Seiten Geringschätzung und Mißachtung ihn treffen, durch den Gedanken an eine bloße Rechtfertigung zu solcher Freude hingerissen werden könne, daß er ausruft: „Es vergehen meine Nieren in meinem Busen.“

Ferner wird immer wieder von Neuem mit Recht hervorgehoben, daß gewisse Worte des Satzes die Annahme einer Theophanie nicht begünstigen. Es gehören dahin zuvörderst: V. 25 עַל-עַפָּר יָקֹם und V. 26: $\text{מִבְּשָׂרֵי אֲחֻזָּה אֵלֹהִים}$; welche Worte auf den Tod Hiobs hindeuten, daneben auch וְלֹא-אָרֹךְ , welches entsprechend der nachdrücklichen Hervorhebung Hiobs, daß er, er für sich Gott schauen werde, nur als Nom. aufgefaßt werden kann: „Den ich mir schauen werde und meine Augen sehen werden und nicht ein Fremder.“ Eine Theophanie aber für Hiob allein hat keinen Zweck.

Nicht minder große Schwierigkeiten bieten die V. 23 und 24 dar. Allgemein wird angenommen, daß Hiob hier den lebhaften Wunsch ausspricht, es möchten die Zeugnisse seiner Unschuld der Nachwelt aufbewahrt bleiben. Es ist ja seine Unschuld immer lauter von seinen Freunden angezweifelt worden, und schließlich hat Bildad in seiner zornentflammten Rede C. 18 darauf hingewiesen, daß den Frevler zur Strafe auch der üble Nachruf trifft. Allein kann Hiob unter dem Drucke seines qualvollen Leidens stehend seinen guten Nachruf für ein so unaussprechlich hohes Glück erachten, wie es in diesen Worten zu liegen scheint? Man höre ihn doch einmal C. 14, 21 und 22 sprechen: „Dem Verstorbenen sei es gleichgültig, ob seine Söhne geehrt werden oder nicht; den Menschen kümmere nur, was ihn im Leben betrifft.“ Auch hat dieses Capitel weniger mit der Bezeugung der Unschuld Hiobs, als vielmehr mit der Ausmalung der unsäglichen Leiden zu thun.

Befremden muß endlich die Zusammenstellung des wohl hoffnungslosen Wunsches in V. 23 und 24 und der Siegesgewißheit in V. 25—27. Denn ist die Rechtfertigung ihm außer allem Zweifel, warum verzweifelt er an einem guten Nachruf?

Diese Schwierigkeiten scheinen mir nun sämtlich vermieden zu werden, wenn man das \imath in $\imath\imath\imath$ V. 25 als \imath des Nachsatzes entsprechend arab. ف (cf. Caspari, arab. Gram. 4. Aufl. ed. Aug. Müller, § 549, 1) auffaßt. Bei dieser Fassung muß aber der Vordersatz V. 23 und 24 in eine Beziehung zu Gott, nicht zu der Nachwelt gesetzt werden. „O daß doch mein Schicksal (besser als meine Worte „der Unschuld“) aufgeschrieben würde, daß es in ein Buch eingezeichnet würde . . . dann ich — ja ich wüßte, daß mein Erlöser lebte.“ Diese Auffassung scheint mir empfohlen zu werden durch eine Parallelstelle, welche C. 14, 13—17 vorliegt: „O daß du in der Unterwelt mich

verwahrtest, mich bürgest, bis dein Zorn sich wendete, mir eine Frist setztest und dann mein gedächtest, — wenn der Mann stirbt, lebt er wieder auf —, so wollte ich alle Tage meines Kriegsdienstes harren, bis meine Ablösung käme; du würdest rufen und ich würde dir antworten, nach dem Werk deiner Hände würdest du dich sehnen.“ Demgemäfs ist der Sinn unserer Stelle :

„Wäre sein Schicksal mit unvergänglichen Buchstaben aufgezeichnet, so daß Gott, so oft er in die Welt hineinblickte, seiner gedenken müßte, dann wäre er, eben weil er unschuldig gelitten, seiner Erlösung gewiß.“ Die Bedingung entbehrt der Realität, wie zum Ueberflufs das in der Parallelstelle 14, 16 stehende כִּי־עָתָה bezeugt. Daher üben diese Gedanken auf die weitere Entwicklung des Buches keinen Einfluß.

Die Frage aber, ob der Mensch mit Gott rechten darf, wird auf das entschiedenste am Schluß verneint. Der Mensch ist gegenüber dem allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden zu gering, um von diesem Etwas beanspruchen zu können. So kann auch hier Hiob nur den Wunsch aussprechen, Gott möge seiner gedenken, ein Wunsch, dessen Unerfüllbarkeit ihm nur zu gewiß ist.

Bei der hier versuchten Erklärung dieser Stelle wird man den Nachsatz auf die Unsterblichkeit der Seele zu beziehen geneigt sein.

So tauchen im Geiste Hiobs wohl Gedanken der Unsterblichkeit auf, um jedoch gleich einem glänzenden Phantom sofort wieder zu verschwinden.

Zur Charakteristik und Geschichte des Priester-codex und Heiligkeitsgesetzes.

Von Dr. Paul Wurster, Pfarrvicar in Reutlingen.

1) In der Ausscheidung der Erzählungsstücke des Priester-codex, sowie der großen Partie „priesterlicher“ Gesetze im Unterschied von Bundesbuch, Deuteronomium und Heiligkeitsgesetz ist man jetzt erfreulicherweise so ziemlich einig; dagegen ist die Frage immer noch die, ob nicht innerhalb des großen, auf keinen Fall einheitlichen Complexes von Gesetzen des Priester-codex besondere zusammengehörige Gruppen ausgeschieden werden können, oder besser, ob nicht ein Kern aufzuzeigen wäre, an welchen sich im Laufe der Zeit Schichten von mehr oder weniger deutlich bestimmbarern Alter und Umfang angeschlossen hätten. Die Ermittlung eines solchen Kerns soll im Folgenden in der Kürze versucht werden.

Ein Ueberblick über den Gang der Erzählung im Priester-codex lehrt die wichtige Thatsache, daß hier von Anfang an die Tendenz obwaltet, *die geschichtliche Entstehung gewisser religiöser Institutionen in altheiliger Zeit nachzuweisen*. Ehe das Volk an den Sinai kommt, sind seine Väter bereits mit einigen überaus wichtigen heiligen Gebräuchen bekannt geworden. Sogleich nach Vollendung der Schöpfung wird ja der Sabbat eingesetzt, nachdem erzählt ist, wie Gott der Herr denselben zum erstenmale selbst gehalten (Gen. 2, 2 f.)¹⁾. Die Erzählung von der neuen Segnung der Erde nach der großen Fluth wird Anlaß zur Einführung des Verbots Blut zu genießen (9,

¹⁾ Es erscheint überflüssig, die Zutheilung der einzelnen Erzählungsstücke zum Priester-codex zu motiviren. Eine Uebersicht findet sich z. B. in Ryssel, de Elohistae Pentateuchici sermone. Lipsiae 1878.

1—17). Der Bund mit dem Vater des israelitischen Volks Abram läuft auf die Einsetzung der Beschneidung hinaus (Gen. 17). Also überall, wo das trockene genealogische Schema verlassen und wirklich etwas *erzählt* wird, geschieht es, um die Autorität altheiliger Institutionen geschichtlich zu motiviren.

Ein damit nahe verwandter Zweck wird in den nun folgenden Erzählungsstücken verfolgt. Der Kauf des Familiengrabes zu Hebron soll die später erfolgte Besitznahme des heiligen Landes durch das heilige Volk inauguriren : Israel ist eigentlich von Urzeiten in seinem Lande ansässig (Gen. 23). Die Linie der Erzväter muß rein bleiben, darum darf Isaak kein kanaanitische Weib nehmen (28, 1—9). Also mit dem Interesse am Cultus Israels verbindet sich ein Interesse an seinem altgeheiligten Wohnsitz und reinen Blut.

In der *Exoduserzählung* wird unsere Quelle ausführlicher da, wo die göttliche Autorität des Gesetzgebers Mose erwiesen werden soll (Ex. 6, 3—12. 7, 1—7), namentlich aber, wo es sich um die Einsetzung des Passahritus handelt (Ex. 12, 1—20. 28. 37^a. 40—51). Eben das ist bemerkenswerth, daß diese Einsetzung im Anschluß an die *Geschichte des Auszuges* berichtet wird. Nachdem über das Wunder im rothen Meer, welches freilich nicht übergangen werden konnte, kurz referirt ist, folgt eine Illustration zum Sabbathgebot in Cap. 16 (theilw.) in Form der Geschichte vom Man; bezeichnend ist, daß unsere Quelle gerade diesen Stoff mit der älteren Relation (JE) gemeinsam hat.

Am Sinai wird durchaus nicht etwa das ganze Gesetz von Gott in Einem Athem vorgetragen, sondern ein Stück der Heiligthümer Israels um das andere soll vor unsern Augen entstehen. Es ist nämlich nicht anders anzunehmen, als daß der jetzt freilich ohne Frage secundäre Bericht über die Ausführung der Anweisungen Gottes bezüglich

des Heiligthums (Ex. 35—40) in einer wohl bedeutend kürzeren Form auch in der ursprünglichen Erzählung des Priestercodex, welche wir zum Unterschied von dem später dazu Gekommenen Q nennen wollen, gestanden hat. Alle Analogie spricht dafür; in der Relation von Q soll ja gerade das Zustandekommen der heiligen Institutionen *erzählt* werden, darum kann nicht blofs der Befehl Gottes berichtet worden sein.

Nach der Aufrichtung des Heiligthums kann der *Cultus* beginnen. Es wird darum erzählt, wie die Priester, voran Ahron, geweiht wurden und wie man das erste Opfer rite dargebracht hat (Lev. 8 u. 9). Die bunt zusammengesetzten Opfervorschriften Lev. 1—7 haben nämlich in der ursprünglichen Quelle Q zweifellos nicht gestanden. Den Erzähler von Q interessirt nicht sowohl das Detail der zu seiner Zeit tagtäglich darzubringenden Opferarten; das Ritual derselben war in der Hauptsache schon lange, auch vor dem Exil bekannt und die Einzelheiten für den unmittelbaren praktischen Gebrauch feststellen will Q nicht, vielmehr will unser Erzähler, nachdem er vom heiligen Ort gesprochen; nun auch die unantastbare Autorität der Diener am Heiligthum, der Priester, beweisen. Das geschieht auf doppelte Art, zunächst damit, daß er das erste feierliche Opfer erzählt, welches das Feuer vom Himmel verzehrte zum Zeichen, daß Gott sich zum Thun Ahrons und seiner Söhne bekenne. Darauf folgt nun sogleich in Form einer Erzählung die Warnung vor ungesetzlichem Opferdienst in Lev. 10. Auf dies hin müßte dann die Entsühnung des entweihten Heiligthums erzählt werden und Lev. 16 wäre eine passende Fortsetzung (vgl. V. 1). Ueber die dazwischen stehenden Capitel Lev. 11—15 ist ja ebenso zu urtheilen wie über Lev. 1—7 (s. oben), zumal, da wir es hier (s. S. 123 ff.) mit noch älteren, früher einzeln redigirten thorothen zu thun haben. Allein Lev. 16 ist ja, wie schon längst gezeigt

worden ist, ein Nachtrag¹⁾ und das אחריו מוח V. 1 ist nur die Uebergangsformel, deren sich der Einschalter bediente; es wäre freilich interessant zu wissen, ob diesem Einschalter die Capitel Lev. 11—12 am Ende gar nicht vorlagen, wenigstens nicht an der jetzigen Stelle; unmöglich ist diese Annahme gar nicht. Doch verfolgen wir unsern Plan weiter.

Ein Stück in der Ordnung des heiligen Dienstes fehlt noch, die Dienerschaft. Nach der Einsetzung der Priester (Lev. 8—10) kommen daher die Leviten an die Reihe; es wird erzählt, wie sie aus Israel ausgesondert werden, ihre Wohnstätte und Amtsinstruction erhalten und endlich zum heiligen Dienste geweiht werden (Num. 1—4. 8)²⁾. Lassen wir im folgenden die Gesetzesstücke in Num. 5 und 6 vorerst bei Seite, so erkennen wir in Num. 7 unschwer ein spätere, übertreibende Erweiterung der Erzählung, in Num. 9, 1—14 einen späteren Nachtrag zum Passahgesetz, ganz in der Art von Q gehalten, sofern die Novelle in Geschichtsform eingekleidet ist.

Die Erzählung des Wüstenzugs, welche sodann mit 9, 14 wieder beginnt und zunächst bis 10, 28 geht³⁾, dann aber auch aus cap. 13 und 14 einiges enthält, wird nun ausführlicher aus Anlaß der *Korachgeschichte*⁴⁾, mit

¹⁾ Wegen Nehem. 8 und 9.

²⁾ Vgl. hierzu die Ausführungen Wellhausen's Jahrb. f. d. Th. 1877, 444 ff. Es ist sehr wahrscheinlich, daß Num. 1 u. 2 gar nicht ursprünglich in Q standen. Num. 8, 1—4 darf wohl ohne weiteres als Zusatz gestrichen werden.

³⁾ 10, 1—10 soll vielleicht das Ansehen zweier zur Zeit des Schreibers in heiligem Gebrauch befindlicher Trompeten erhöhen helfen.

⁴⁾ Num. 15 besteht offenbar aus Nachträgen; V. 1—31 sind Novellen zu Lev. 1—7, V. 32—36 eine in der Form von Q gehaltene Einschärfung des Sabbatgebots, aber durch den sonderbaren Anfang und die Sprache als Zusatz erkennbar, über V. 37—41 s. u. zum Heiligkeitsgesetz. Wegen Num. 16 hat Kuenen in seiner trefflichen Untersuchung, Theol. Tijdschr. 1878, S. 139 ff., entschieden das Richtige

gutem Grund. Die zu Q gehörige Relation derselben legt nämlich allen Nachdruck auf scharfe Unterscheidung von Klerus und Laien; nachdem vorher die Priorität der Priester vor den Leviten durch die geschichtliche Priorität und den ganzen Habitus der Weihe in unmißverständlicher Weise ausgedrückt war, sollen nun beide zum Schluß noch einmal zusammengefaßt und ihr unantastbares Recht gegenüber dem ganzen Laienvolk demonstriert werden — wieder durch eine Geschichte. Der Grundgedanke der Unterscheidung von Klerus und Laien ist sodann auch in den folgenden Erzählungsstücken aus Q maßgebend, in der Geschichte von der Plage unter dem Volk (17, 6—15) und von Ahrons blühendem Stab (V. 16—26). Denn der Aufruhr 17, 6—15 ist ein Aufstand der Laien gegen die Vertreter der Priesterschaft ¹⁾ und in V. 16—26 wird Ahron mit seinem blühenden Stab ja ganz klar als Vertreter des *Stamms* Levi gegenüber den Laienstämmen vorgeführt ²⁾. An diese Betonung des Vorrechts, welches dem Klerus den Laien gegenüber zukommt, schlossen sich nun ganz sachgemäÙ die Bestimmungen über die Leistungen der Gemeinde an Priester

getroffen. Das Verhältniß des Capitels zu Deut. 11, 6 und zu Num. 17 ff. beweist klar, daß die drei verschlungenen Berichte 1) JE, 2) Q, 3) einem späteren Einschalter angehören; erst dieser Dritte spricht von einem Unterschied von Priestern und Leviten, der gewahrt werden müsse. — Was ihn zu seiner Einschaltung veranlaßt hat, wird bei unserer Unkenntniß der Geschichte zwischen 538 und 444 immer dunkel bleiben.

¹⁾ Das *עַם יִהְיֶה* V. 6 zeigt deutlich, daß die Getödteten nicht bloß dem Stamm Levi angehörten; das „ohne die so mit Korah starben“ V. 14 will doch gewiß die 14700 mit den Korachiten unter Ein genus zusammenfassen.

²⁾ Dazu kommt auch der glatte Fortschritt in 18, 1—3. Es ist hiernach eine ganz selbstverständliche, gar nicht erst zu begründende Voraussetzung, daß Leviten und Ahroniten zweierlei seien. Die Spitze in V. 4 Schluß beweist für den ganzen Charakter von Cap. 18, aber auch 16 und 17. Das Vorrecht der Ahroniten ist einfach ein *חֶקֶעוֹלָם* V. 8, 23, ja ein *בְּרִית מְלִיחַ עוֹלָם* V. 19. Wie anders in Ezechiel!

und Leviten (Cap. 18, Uebergang dazu 17, 27 f.). Im Sinne von Q ist gerade deswegen die Geschichte von Korach so bedeutungsvoll, weil sie das gute, göttliche Recht des Klerus auf seine Opfergefälle, Erstlinge und Zehnten begründen soll (vgl. die Bitte des Volks 17, 27 f.).

An die Verordnungen über Heiligthum und Priester, dann über Leviten, fügt sich demnach als drittes Glied im Plan von Q an diejenige über die *Einkünfte des Klerus* (Num. 16—18).

Im Beginn von Num. 20 wird nun auf die Relation von Q in der Korachgeschichte zurückgegriffen („unsere Brüder“ V. 3), schon das wäre Grund genug die einzeln stehende thora Num. 19 aus dem ursprünglichen corpus Q auszuschneiden, wenn dafür auch nicht noch andere Gründe sprächen¹⁾.

Der Faden von Q setzt sich also fort in Num. 20, wo besonders der Tod Ahrons von Interesse ist (V. 22—29), weil aus Veranlassung desselben wieder durch eine Erzählung die Legitimität seines Sohnes und Nachfolgers Eleasar veranschaulicht wird. Aber noch weiter hinaus ist gesorgt. Eleasars Sohn Pinehas beweist sich durch seinen Eifer gegen die götzendienerischen Midianiter als würdig, der Stammhalter eines für ewige Zeit legitimen Priestergeschlechts zu sein (25, 6—19).

Ob die nochmalige Volkszählung Num. 26 ursprünglich ist, kann dahin gestellt bleiben. Das nächste Erzählungstück dagegen ist wieder wichtig, sofern nun auch feierlich für einen Nachfolger Moses gesorgt wird (27, 12—23). Voraus geht noch die Begründung des Rechts der Erbtöchter, ganz in der Weise von Q in Geschichte gekleidet, unter Rückverweisung auf die Geschichte der Korachiten (27, 1—11). Endlich findet sich noch²⁾ ein

¹⁾ Vgl. Wellhausen, Jahrb. f. d. Th., 1877, S. 447.

²⁾ Die Ausscheidung von Cap. 31 braucht nicht näher motivirt zu werden; der Kern, V. 21—24, ist eine Novelle zu Num. 19.

Ueberblick über die Vertheilung des Landes, d. h. über die rechtmäßigen Grenzen der einzelnen Stämme (Num. 32 theilw. und 34), die Erzählung von Moses Tod (Deut. 34 theilw.), der vorher noch einmal angedroht war (Deut. 32, 48 ff.), und zum Schlusse wird Josua noch einmal ausdrücklich als Amtsnachfolger Moses bestätigt (Deut. 34, 9).

Also auf allen Punkten und oft bis in das einzelste hinein bestätigt sich der Grundcharakter von Q: es sollen an der Hand der Geschichte und durch die Geschichte die religiösen und nationalen Güter des Volks ihre Weihe erhalten. Deswegen ist Q in seiner ursprünglichen Gestalt nichts weniger als ein Priestermanuale, sondern ist ein *Volksbuch* und sollte es sein, die *Cultusgeschichte Israels in Form einer heiligen Geschichte*. Ist dieser Grundcharakter erkannt, so wird man um so weniger Bedenken tragen, die zum Theil abgerissenen, aus verschiedenen Schichten bestehenden Einzelgesetze (Lev. 1—7. 11—15. Num. 5 und 6) als nicht zur ursprünglichen Schrift Q gehörig zu bezeichnen.

2) Ein Corpus verdient jedoch noch unsere besondere Aufmerksamkeit, schon deshalb, weil über den Charakter bezw. die Zeitlage desselben, sodann über den Umfang der zu ihm zu zählenden Stücke schon so viel verhandelt worden ist, das *Heiligkeitscorpus* (in der Hauptsache Lev. 17—26). Es wird sich hier um die Frage handeln: läßt sich nicht auch in diesem Corpus ein verhältnißmäßig ursprünglicher Bestand herauschälen und welche Stücke im Pentateuch wären hierzu zu rechnen?

Entscheidend für die Frage nach dem Charakter des genannten Corpus ¹⁾ ist schon das erste Capitel, das man gewöhnlich zu demselben zählt, Lev. 17. Dieses Capitel

¹⁾ Wir wollen uns dafür der Sigle H bedienen.

enthält unfraglich Spuren von Q¹⁾ und daſs darin zweierlei Relationen zusammengearbeitet ſind, zeigt ſchon die verſchrobene Stilart von Vers 5 deutlich genug. Als Leitfaden für die Ausſcheidung können wir (wenn von der Ueberschrift V. 1 f. und zunächſt auch von V. 15 f. abgeſehen wird) benutzen die vier gleichen Anfänge V. 3. 8. 10. 13; es werden zuerſt vier Einzelgebote dageſtanden haben. Da dieſelben in der Form²⁾ und im Inhalt (insbeſondere : die Warnung vor dem Götzendienſt V. 7) Q fremdartig ſind, ſo verſuchen wir die Anklänge an Q auszuſcheiden, alſo muſs von den zwei gleichwerthigen Ausdrücken V. 4 das אֱהָל מוֹעֵד fallen, ebenſo in V. 5. 6. 9, dann das עַל-פְּנֵי הַשָּׂדֶה (V. 5) gegen das מַחִיץ לְמַחֲנֶה (V. 5)³⁾. Aber mit der einfachen Annahme⁴⁾, es ſeien ein paar Ausdrücke von Q eingestreut, kommt man nicht aus; die Verſe 3—9 ſind auch ſonſt nicht intact, man bedenke den Bau von Vers 5 und den ſonderbaren Anfang Vers 8 וַיֹּאמְרוּ הָאֱלֹהִים הָאֲמָרוּ.

Ferner : die Uebearbeitung, welche im Sinn von Q geſchehen iſt, hat auch inhaltlich geändert; das erſte Geſetz verbietet das Schlachten ohne Opfer (V. 3 f.), das zweite (V. 8 f.) den Götzendienſt, zwiſchen beiden aber (V. 5—7) wird darauf hingewieſen, der Zweck des erſten Gebots ſei Verhütung von Götzendienſt und daran ſchließt ſich dann die Weiſung über den Ritus des וְכַח שְׁלָמִים.

Wir möchten uns die Geſchichte dieſer Verſe 3—9

¹⁾ Wellh. Jahrb. f. d. Th., 1877, S. 425.

²⁾ אִישׁ אִישׁ מִבְּ (vgl. noch in H Lev. 18, 6. 20, 2. 9. 22, 4. 18. 24, 15, dazu Num. 5, 6. 12); הִכְרַתִּי V. 10 ſtatt des in Q gebräuchlichen Passivs.

³⁾ Vgl. Kayser in prot. Jahrb. 1881, S. 545 f. Das „Feld“ paſt nur in eine Schrift, welche die Vorausſetzungen von Q nicht theilte; Q hätte מִדְּבָר.

⁴⁾ So Wellhauſen, Jahrb. f. d. Th. 1877, S. 422—425.

so zurechtlegen. Derjenige, welcher die Gesetze Lev. 17—26 (H) im Sinn von Q überarbeitet hat, nahm, von seinem Standpunkt aus mit Recht, Anstofs an der Forderung V. 3 f., das jede Schlachtung zugleich Opfer sein solle, denn nach Q ist schon in den Geboten an Noah Gen. 9, 22 f. die Erlaubnifs zu profaner Schlachtung gegeben¹⁾. Er sucht deshalb das Gebot über die Schlachtung mit dem über den Götzendienst zu verbinden, als sei eigentlich in beiden dasselbe enthalten, als hätte die Schlachtung V. 3 rein blofs den Opferzweck. Dann hat der Ueberarbeiter entweder den Schelamimopferitus V. 6. 7^b beigefügt und darauf hin die Commissur in V. 8 gemacht, oder, was wahrscheinlicher ist, diesen Ritus V. 6. 7^a (V. 5 theilw.?) aus dem jetzt etwas dürren Gesetz V. 8 f. herausgezogen.

Zur Bestimmung des Charakters von H ist ferner ein Blick auf das Capitel der *Festgesetzgebung*, Lev. 23, nothwendig. Es ist längst erkannt, das zwei Laubhüttenfestgesetze zu unterscheiden sind, eines V. 34—38, welches acht Tage zu halten gebietet (wie auch der deutlich erkennbare Einschub V. 39 fin), und ein zweites (V. 39—43), welches von sieben Tagen spricht. Das zweite trägt ein lebensvolleres agrarisches Gepräge (V. 39^a. 40) gegenüber dem abstracten kalendarisch-kirchlichen Standpunkt von V. 34 und 38. Derselbe Unterschied zeigt sich in den Gesetzen über Ostern und Pfingsten (V. 10—22); bei-

¹⁾ Ganz verkehrt ist hier der Einwand (Dillmann, Comm. z. Ex. u. Lev. S. 535, Kittel, theol. Stud. aus Württemberg II, 1881, S. 43), das Gebot Gen. 9, 22 f. habe im Sinn von Q keine Geltung mehr für den Mosaismus. Wie ist da der ganze Charakter von Q mißkannt! So gut das Sabbatgebot Gen. 2, die Verordnung wegen des Blutessens Gen. 9, der Beschneidung Gen. 17, des Passah Gen. 12, lauter Vorschriften aufer Zusammenhang mit Stiftshütte und Ahroniten, ihre Geltung auch noch nach der Sinaioffenbarung behalten sollen, ebenso auch Gen. 9, 22 f.

spielsweise die Fixirung des Osterfestes (V. 10—14) ist keine rein kalendarische, wenn anders das **בַּמִּקְרָא הַשְּׁבִיעִי** V. 11 zu nehmen ist = am Tage nach dem betreffenden Sabbat, welcher in den Anfang der Ernte fällt (vgl. Deut. 16, 9).

Also die Festgesetze von H tragen noch mehr die Farbe des Lebens gegenüber den abstracten Verordnungen derjenigen Quellenschicht des Priestercodex, welcher V. 1—9. 23—38. 39^o entnommen sind.

Fragen wir endlich, ob nicht innerhalb des Rahmens von H (also zunächst Lev. 17—26) nach Ausscheidung der Stücke des Priestercodex¹⁾ mehrerlei Hände unterschieden werden können, so ist wiederum längst²⁾ erkannt, daß der Verfasser von H in Lev. 18—20 zwei im allgemeinen parallele Gesetzesreihen wiedergegeben hat, welche ihm in älteren Aufzeichnungen vorlagen; die Commissur zwischen beiden ist 20, 4 f. Also ein Redactor wäre jedenfalls anzunehmen; ihm weisen wir die für H so charakteristischen paränetischen Einkleidungen zu (nämlich 18, 2—5. 24—30. 20, 22—26. 22, 31—33) und ebenso die lange Schlußparänese Cap. 26, die man sich wegen ihres agrarischen Standpunkts (V. 4—6. 20. 26, vgl. Lev. 23 oben S. 120 f.) und ihres Zusammenhangs mit dem Sabbatjahrgesetz Cap. 25,

¹⁾ Das sind noch Lev. 19, 21 f. (vgl. Wellh. Jahrb. 1877, S. 426, Dillm. a. a. O. S. 541), in Cap. 24, V. 1—9, die Illustration (V. 10—14) zu dem Gesetz V. 15 f.; dann die Jubeljahrgesetze Cap. 25. In Cap. 21 f. muß die Hand des letzten Uebersetzers (der im Sinn des Priestercodex schrieb) thätig gewesen sein; die Anrede „sage zu Ahrons Söhnen“ (21, 1) paßt nicht zum Folgenden, das von „dem Priester“ in dritter Person spricht; uneben ist V. 17, vgl. V. 21, dort **מִן־עַד**, hier **מִן־עַד אֶת־רֵי אֶת־רֵי הַבְּנֵי**, das „Ahron“ und „Ahrons Söhne“ scheint ein Ingrediens nach Q.

²⁾ De Wette, Beiträge II, S. 294. Graf, Gesch. B. S. 76 f. Wellh., Jahrb. 1877, S. 428.

2—7 (in V. 34 f.), nicht mit Nöldeke¹⁾ als etwas von Anfang an Einzelstehendes ansehen kann.

Nun dient aber zur weiteren Charakteristik des ganzen Corpus insbesondere die Antwort auf die Frage nach der *Zeitlage* desselben. Wird der ganze Gesetzescomplex mit Ezechiel verglichen, worauf ja die unläugbaren, mannigfaltigen Berührungen hinweisen, so darf man einen wichtigen Unterschied nicht vergessen. Das Heiligkeitsgesetz soll nicht, wie die Zukunftsthora Ezechiels, erst in einer besseren Zukunft, die seiner Zeit allerdings einmal eintreten *wird*, Geltung bekommen, sondern soll in eine bestimmte Zeitlage eingreifen, hat eine unmittelbar practische Tendenz: das Volk soll in gewissen Punkten und die Priester noch besonders in ihrer Weise sich einer strengeren Reinheit befeleisigen, was ähnlich wie im Deuteronomium, das ja auch direct practische Tendenz hat, von einer gewichtigen Paränese eingeleitet und abgeschlossen ist (Lev. 18, 2—5 und Cap. 26). Dazu kommt aber etwas Wichtigeres. Wann kann den Israeliten im Ernst geboten worden sein, jede Schlachtung zugleich als Opfer zu betrachten, und zwar, worauf, um von allem andern zu schweigen, schon Lev. 23 führt, nach 621²⁾, nach der Durchführung von Josias Reform? Das wird ja im ursprünglichen ersten Gesetz Lev. 17 verlangt (s. oben S. 119 f.). In abstracto ließen sich zwei Zeitpunkte für diese rigorose Forderung denken, entweder die Jahre ganz unmittelbar vor dem Exil, etwa zwischen 599 und 588, als schon ein ziemlicher Theil der Bevölkerung weggeführt war, oder aber die Zeit unmittelbar nach der Rückkehr, etwa gleich nach 536; denn damals war eine Gemeinde vorhanden, welche die genannte Forderung erfüllen konnte, die heimgekehrten Exulanten haben sich in oder unmittelbar bei der

¹⁾ Unters. zu Kritik des A. T. S. 66.

²⁾ Vgl. Wellh. Encyclopaedia Britannica „Israel“ S. 417^b.

heiligen Stadt angesiedelt. Die zweite Annahme ist durchaus wahrscheinlich. Wollte der Redactor von H nicht etwas ganz Ausichtsloses unternehmen, so mußte er mit seinen strengen Geboten, besonders Lev. 17, 3—7, sich an eine strenge Gemeinde, wie die der unmittelbar aus dem Exil Zurückgekommenen wenden. Dazu kommen noch untergeordnetere Erwägungen. Vor dem Exil läßt sich wohl an manchen Stellen ein Oberpriester nachweisen, nicht aber ein Hohepriester mit einem bedeutend höheren Grad von Heiligkeit, wie ein solcher in H Lev. 21 f. vorkommt; der letztere ist aber freilich auch noch nicht der Ahron von Q, und wenn man aus dem Fehlen des Hohepriesters bei Ezechiel etwas schliessen darf, oder genauer, wenn man sicher annehmen darf, daß der Nasi Ezechiels nachher der Hohepriester geworden ist, so ergibt sich das Resultat wieder, daß H zwischen Ezechiel und Q steht. Ferner: Gemeindeopfer in der Art von Lev. 23, 10—22 finden wir sonst erst bei Ezechiel, von dem wir also auch hier das Corpus H abhängig sein lassen möchten.

3) Allein es handelt sich bei der Frage nach dem Heiligkeitscorpus noch um etwas anderes. Wir haben dasselbe in den oben ausgeschiedenen Stücken von Lev. 17—26 nicht vollständig. Es fragt sich, ob sich nicht *dazu gehörige Stücke in unmittelbarer Nähe vorher oder nachher* auffinden lassen.

Die Gesetze Lev. 11—15 würden schon ihrem Inhalt nach, da sie Reinigkeitsgesetze sind, sehr gut ins Heiligkeitscorpus passen und schon ein oberflächlicher Blick z. B. auf die Form von 11, 43—45 weist eben darauf hin.

Betrachten wir die genannten Gesetze etwas genauer, so macht sich *Lev. 11* durch seine besondere Unterschrift V. 46 f. als ein eigenes Stück kenntlich. Es besteht zweifellos¹⁾ aus einem Grundstock und einer Uebearbeitung

¹⁾ Wellh. Jahrb. 1877, S. 421.

(V. 8. 24—40); die Ueberarbeitung stammt wohl von derselben Hand, welche V. 43—45 beigelegt hat.

Lev. 12—15 gehören wieder zusammen; suchen wir auch hier nach einem Grundstock, so bieten sich die Stücke 13, 47—59 und 14, 33—53 sofort als Zusätze¹⁾. Wir dürfen aber weiter gehen. Das *Aussätzigengesetz* trägt an manchen Orten Spuren von Q, welche nicht primär sind. Nämlich 14, 2 heisst es הֵבִיאוּ אֶל־הַכֹּהֵן „man soll ihn zum Priester bringen“, in V. 3 auf einmal: der Priester soll vor das Lager hinausgehen — ist das nicht ein Zeichen dafür, daß das ursprüngliche Aussätzigengesetz den technischen Lagerbegriff gar nicht gekannt hat? Denn das Ursprüngliche ist V. 2: man bringe den Aussätzigem zum Priester, eine Bezeichnung, wie man sie eben giebt in einem Gesetz, welches die Vorstellung von dem heiligen Lagerbezirk in der Wüste nicht kennt. Ferner: in 13, 46 heisst es zuerst von dem Aussätzigem בְּדֵר יֹשֵׁב, und das verstehen wir am besten nach 13, 4, wo von einem הַסִּגִּיר die Rede ist, als ein abgesondertes Wohnen innerhalb oder aufserhalb der Stadt oder des Dorfs²⁾. Den Schluss von 13, 46, nämlich מְחִיץ לַמַּחֲנֶה מוֹשְׁבֹו, sehen wir daher als Zusatz im Sinn des Priestercodex an. Also unser Resultat: *im originalen Aussätzigengesetz fehlen die Merkmale des Priestercodex, Lager und Stiftshütte.*

Dann muß aber auch alles, was nach 14, 8^a וְטָהַר kommt, als secundär bezeichnet werden; denn da kommt Lager, Stiftshütte und sonst noch vieles vor, was auf den P. C. weist. Aber mit 13, 1—46^a. 14, 1—8^a haben wir ja gerade ein in sich geschlossenes Ganzes: zuerst die Kennzeichen des Aussatzes 13, 1—46^a bis טָמֵא הוּא בְּדֵר יֹשֵׁב, dann 14, 1 ff. die Reinigung des Aussätzigem mit dem

¹⁾ Vgl. auch Dillmann's Commentar S. 506 f.

²⁾ Wahrscheinlicher aufserhalb, vgl. die Erzählung Num. 12, welche nicht zu Q gehört (Wellhausen, Jahrb. 1876, S. 567 f.).

eigenthümlichen Ceremoniell V. 4 ff., welches mit וטהר V. 8 schließt. Im originalen Aussätzigengesetz könnte dann an dieser Stelle noch eine besondere Opfervorschrift gefolgt sein, was wir eben nicht wissen. Zu streichen ist jedoch noch etwas in 13, 2, nämlich von dem אל-אהרן אל-הכֹּהֵן (welches sonst steht, vgl. in dem parallelen 14, 2); der Ausdruck „zu Ahron dem Priester oder zu einem seiner Söhne“ ist ja so ungewöhnlich, daß er an sich schon zu der Vermuthung herausfordert, hier habe zuerst etwas anderes gestanden.

Also in Lev. 11—15 ist ein Kern nachweisbar, welcher ursprünglich zu H gehörte und erst durch die späte Verordnung über das Versöhnungsfest davon abgelöst worden ist und, mit allerlei Zusätzen versehen, seine jetzige Stelle erhalten hat ¹⁾.

4) Aber auch in die Partien nach Lev. 26 haben sich Stücke von H verirrt. Wir finden nach der auf die Leviten bezüglichen Stelle in Num. 5 zunächst einige ablösbare Theile, nämlich eine Commissur 5, 1—4, welche die Reinigkeitsgesetze Lev. 12—15 mit dem geschichtlichen Gang von Q in engere Verbindung bringen will, dann V. 5—10 eine vielleicht ältere Parallele von Lev. 5. Die nun folgenden Gesetze aber Num. 5, 11—31. 6, 1—21 haben ihren besonderen Charakter und ihr besonderes Interesse. In Num. 5, 11—31 finden wir die Stiftshütte gar nicht, wohl aber הפֶּשֶׁן (V. 17), ein Wort, welches so absolut bei Q nicht gebraucht wird, der Priester heißt einfach הכֹּהֵן, ganz eigenthümlich sind die Ausdrücke מִן־קֶרֶת עֹן V. 15 und מִים קְרוּשִׁים — lauter Anzeichen, daß wir es hier mit einem Gesetz etwa in der Art des originalen Aussätzigengesetzes zu thun haben (vgl. auch das ebenfalls eigenthümliche Ritual in Lev. 14).

¹⁾ Wir möchten vermuthen, daß Lev. 11 ursprünglich nach Lev. 20, 25 stand.

In Num. 6 endlich finden sich in V. 2—8 gar keine Spuren vom Priestercodex, wohl aber in V. 9—12. 13—21. Zur Erklärung dieses Verhältnisses dient ganz besonders das *זאת הוֹרַת הַנָּזִיר* V. 13. War denn das Vorangehende nicht auch Nasiräergesetz, nämlich die Verordnung über das, was der Nasiräer während seiner Weihezeit zu beobachten habe? Nun, wer V. 13 ff. geschrieben hat, für den war eben das eigentlich Rituelle die Hauptsache, das hat er hinzugesetzt als die *הוֹרַת נָזִיר*; dadurch erhielt erst das ganze Gesetz das priesterliche Gepräge des Priestercodex. Die Verordnung V. 9—12 aber ist ein novellenartiger Zusatz. Entweder die Praxis oder vorausgreifende Casuistik führte auf den möglichen Fall, daß der Nasiräer sich unversehens verunreinigte; da mußte nach der Anschauung des Priestercodex ein Sühnopfer eintreten; wo anders war die Bestimmung darüber einzureihen als nach V. 2—8 und vor V. 13—21?

Wie vortrefflich stimmen nun die Gesetze über das Eiferopfer und Nasiräat zu den Verordnungen über Aussatz und andere Verunreinigungen und mit diesen zum Heiligkeitsgesetz! Wie gut paßt es ferner, die Redaction aller genannter Verordnungen in die Zeit nach dem Exil zu setzen, wo die Herstellung einer reinen Gemeinde das Hauptziel der leitenden Elemente gewesen zu sein scheint!

Die einzelnen Gesetze selbst werden sich ja naturgemäß erst nach und nach als Niederschlag einer in der Priesterschaft bestehenden Praxis gebildet haben und können, wie z. B. Lev. 11 (vgl. Deut. 24, 8) aus verhältnismäßig sehr alter Zeit stammen. Nur davon kann keine Rede sein, was z. B. Kittel¹⁾ verfechten will, daß diese Gesetze das Product einer *priesterlichen Schule* gewesen wären, die neben der prophetischen Richtung für ihre

¹⁾ a. a. O. S. 33.

eigenen Interessen thätig gewesen wäre. Gerade die älteren Parteen im Heiligkeitscorpus sind ja ganz unschuldige, indifferente Bestimmungen über Dinge, deren Fixirung für die zeitgenössische Praxis wünschenwerth sein mußte, den Charakter der Schul- und Parteiarbeit tragen sie gerade nicht.

5) Das Bild der *Entstehung der Pentateuchgesetze* würde sich demnach (wenn wir die ältesten, zu JE gehörigen, bei Seite lassen) folgendermaßen gestalten.

Im Laufe der Zeit, etwa im neunten oder achten Jahrhundert oder zum Theil schon bald, haben die Priester, wohl hauptsächlich in Jerusalem, *einzelne Verordnungen* über Reinheit und gewisse für das Opfern wissenswerthe Dinge schriftlich fixirt (zum Theil Lev. 11—15, auch Lev. 1—7). Die Bedeutung des etwa um die Mitte des siebenten Jahrhunderts entstandenen *Deuteronomiums* ist sodann nicht bloß die, eine einschneidende Veränderung in den cultischen Verhältnissen hervorgebracht zu haben, sondern hauptsächlich, daß hier die Thorah der Propheten, welche mit dem zeitgenössischen Jeremia doch einen gewissen Abschluß fand, schriftlich niedergelegt wurde in einer für die Nachwelt verbindlichen Form. Im Exil hat zunächst *Ezechiel* das Zustandekommen einer priesterlichen Thorah gefördert und entwirft in seiner Zukunftsthorah (C. 40—48) die Cultusordnung, welche er sich für die Gemeinde der Heimgekehrten denkt. Diese Zukunftsthorah bildete die Grundlage zuvörderst für den Mann, welcher das jetzt hauptsächlich Lev. 11—15. 17—26. Num. 5. 6 vorliegende *Heiligkeitsgesetz* aus mehreren älteren Quellen für die neue Gemeinde in Juda zusammenstellte. Von größerer Bedeutung war die *priesterliche Schrift*, welche ohne Zweifel Esra aus dem Exil mitgebracht hat (Esra 7, 14); in ihr waren die israelitischen Cultusinstitutionen, freilich nicht ohne Modification, in ein System gebracht. Form der Darstellung ist dabei eine Offenbarungsgeschichte, in welcher

der Sinaibund eine hauptsächlichliche, doch keineswegs einzige Bedeutung hat. Es ist nämlich höchst bezeichnend, daß gerade das Sabbatgesetz, das Verbot des Blutessens (bei erlaubtem Fleischgenuss), das Gebot der Beschneidung und das Passahgesetz außerhalb und vor die Sinaioffenbarung mit Stiftshütte, Ahron und seinen Söhnen fallen. Die genannten Gebote bilden die unumgängliche Grundlage für die Religionübung des Israeliten; wer ein Jude sein will auch außerhalb Palästinas, fern vom Tempel und dessen Dienern, muß diese Gesetze halten. Darin verrieth sich der Ursprung der Schrift Q im Exil (vgl. wegen des Sabbatgebots auch Ez. 20, 12 ff. Jes. 56, 2. 4. 6. 58, 13).

Von 458 an scheint die Schrift Q als Gesetzbuch für die kleine Gemeinde in Juda ins Auge gefaßt worden zu sein, sie wurde daher mit dem Corpus H verbunden und vielleicht in der Zwischenzeit bis zur Promulgation (444) — eine Zeit, von der wir freilich blutwenig wissen — verändert und durch andere kleinere Gesetze (welche zum Theil Lev. 1—7 stehen) erweitert, entsprechend dem praktischen Bedürfnis. Dabei bekam natürlich das Cultische aus den neu hinzugefügten Gesetzen eine andere Farbe, entsprechend den Voraussetzungen der Schrift Q. Im Jahre 444 erfolgte dann die Promulgation des „Gesetzes Mosis“ (Neh. 8—10), worunter wir gewiß, wie Reufs¹⁾ mit Recht vermuthet, Deuteronomium und JE noch nicht miteinbegriffen denken dürfen; wie hätte sich ein so unordentlich zusammengestelltes Buch wie unser Hexateuch zu einer Promulgation wie Neh. 8—10 empfohlen! Von der weiteren Redactionsarbeit, die ja freilich noch lange nicht zum Stillstand gekommen ist, haben wir hier nicht weiter zu reden.

¹⁾ La Bible III, 1, S. 270.

6) Unser Resultat kann nun theils illustriert, theils von einer Seite her auch gestützt werden durch die Beleuchtung eines besonders instructiven Punkts, des *Nasiräergesetzes* Num. 6, 1—21.

Gehen wir aus von dem Theil desselben, welcher zu H gehört (V. 2—8), so erhebt sich sogleich die Frage: hat das originale Nasiräergesetz das Gelübde, um das es sich handelt, als eine *rein asketische Frömmigkeitsübung* angesehen, oder als ein *positives* Gelübde, welches man übernimmt, ohne zum voraus seine Dauer zu überblicken, weil dieselbe eben durchaus abhängig ist von der Erfüllung des mit dem ausgesprochenen Gelübde verbundenen Wunsches oder Vorhabens? Im ersteren Fall würde man wohl mit Kuenen¹⁾ urtheilen, das gesammte Nasiräergesetz athme eben schon ganz den Geist des späteren, durch den Priestercodex bestimmten Judenthums mit seinem mechanisirten Heiligkeitsbegriff und todtten Werkdienst.

Aber wir erfahren ja im Gesetze selbst nichts darüber, daß das Nasiräergelübde eine bestimmte Zeit dauern solle, und gerade dieses Fehlen weist uns im Gegentheil darauf hin, daß wir es mit einem positiven Gelübde, nicht mit einer rein asketischen Uebung zu thun haben.

Was ferner die *Werthschätzung* des Nasiräergelübdes in V. 2—8 betrifft, so zeigt insbesondere das strenge Verbot der Leichenberührung, wie hoch das Gesetz den Nasiräer stellen will; ist doch der letztere mit dem Hohepriester damit auf die gleiche Höhe gesetzt²⁾. Dieselbe hohe Werthung des Nasiräats wie in den genannten Versen aus H finden wir nun aber auch — und das ist das Merkwürdige — in den Zusätzen des Priestercodex betreffend das Opfer nach unvorsätzlicher Verunreinigung und bei der Ausweihung (V. 9—21).

¹⁾ Godsdienst van Israel II, S. 195 f.

²⁾ Vgl. auch die gleiche Motivirung Num. 6, 7 und Lev. 21, 12^b

כִּי גִנֵּר יִהְיֶה עָלָיו

Das erstgenannte Opfer nämlich steht ganz in Parallele mit demjenigen Opfer, welches der Aussätzige darzubringen hat, wenn er wieder in die Gemeinde aufgenommen werden soll (Lev. 14, 1—32). Vilmar¹⁾ drückt das Verhältniß ganz richtig so aus : „der verunreinigte Nasiräer verhält sich zu der specifischen Heiligkeit seines Gelübdes wie der Aussätzige zur allgemeinen Heiligkeit des auserwählten Volks.“ Das Schuldopfer des Nasiräers hat dabei den Sinn : es soll für einen לַמַּעַל , nämlich die Verletzung des Eigenthumsrechts, welches Gott auf das geweihte Haupt des Nasiräers hatte, ein Entgelt dargebracht werden²⁾.

Das Ausweihungsoffer des Nasiräers (V. 13—21) aber steht sogar in deutlicher Parallele zum Installationsopfer des Priesters Ex. 29, 1 ff. Lev. 8, 14 ff. Was beim Priester die Einkleidung in das Amt, das ist beim Nasiräer der Austritt aus dem freiwilligen Stand der Weihe³⁾. Dabei ist der höhere Satz in den zur Thenupha bestimmten Opfertheilen (V. 19 f. — neben Bruststück und rechter Keule noch der gekochte Bug des Widders und je ein ungesäuerter Dünn- und Dickkuchen) gerade durch die Parallele mit dem Installationsopfer des Priesters verständlich. Keineswegs soll, wie Baumgarten⁴⁾ und Villmar⁵⁾ behaupten, durch das Plus in der Thenupha

¹⁾ Stud. u. Krit. 1864, S. 483.

²⁾ Andere Erklärungen sind vielfach aufgestellt worden, so von Dillmann, Ex. u. Lev. S. 433, von Keil, bibl. Archäol. S. 234, Comm. zu Num. S. 201, von Knobel (Comm. zu Num. S. 27 f.), von Riehm (Stud. u. Krit. 1854, S. 101) und Oehler (Herzog, Realencycl. X. S. 644), aber alle sind mehr oder weniger künstlich und unzutreffend.

³⁾ Das Verbrennen des geweihten Haars V. 18 erklärt sich nach Analogie z. B. von dem Beseitigen des Sündopferfleisches durch Essen seitens des Priesters, bezw. Verbrennen als die Sicherstellung des sakrosankten Gegenstands gegen jede Profanation.

⁴⁾ Comm. z. Pentat. S. 278.

⁵⁾ Stud. u. Krit. 1864, S. 482.

„die Mittelstellung des nunmehr in den Stand allgemeiner Heiligkeit zurücktretenden Nasiräers in erhöhtem Mafß anerkannt“ werden, vielmehr soll damit gerade die priesterliche Heiligkeit des Nasiräers und der höhere Grad der Tischgenossenschaft zum Ausdruck kommen.

Dem gewonnenen Resultat, daß auch durch die einzelnen Opferbestimmungen des Priestercodex dem Nasiräer eine hohe Stellung zugewiesen ist, haben wir nun aber die Thatsache entgegenzuhalten, daß die Gelübde im Priestercodex sonst auffallend stark zurücktreten; dieselben sind ja in Lev. 7, 11 ff. nur beigezogen, sofern sich gewisse Opfer mit ihnen verbinden, Schelamimopfer, die ohnedies im Priestercodex eine niedere Rangstufe einnehmen¹⁾; daneben finden sich noch einige Nachträge die Gelübde betreffend, nämlich über die Lösung von geweihten Menschen, Thieren und Sachen (Lev. 27) und über die Giltigkeit der Gelübde bei abhängigen Personen (Num. 30).

Dazu kommt ferner, daß auch die Gestalt des Nasiräers in das *priesterliche System*, wie es zunächst in Q fest und klar gezeichnet ist, sich nicht fügen will. Die in Q entwickelte Ordnung: Hohepriester, Priester, Leviten, Lagergemeinde, wird durch die Erscheinung des Nasiräers durchbrochen, der nicht vermöge seiner Geburt und nicht durch gottesdienstliche, das Volk vor Gott vertretende Functionen, sondern in Folge freier Wahl für seine Person eine Stellung noch über dem größten Theil des Klerus einnimmt. Man hat freilich die „theokratische“ Stellung des Nasiräers aus dem System des „Gesetzes“ zu begründen gesucht. Keil²⁾ meint, der freie Eintritt des Nasiräers in das priesterliche Leben „solle den priesterlichen Gesamtcharakter des Volks darstellen und verwirklichen helfen.“ Eine

¹⁾ Vgl. Wellhausen, *Gesch. Isr.* I, S. 74.

²⁾ *Comm. zu Numeri* S. 202.

solche Absicht hätte anders angezeigt werden müssen in einem Gesetz, in welchem die Absicht sonst überall so klar ist! Im priesterlichen System wird sonst gewirkt durch deutlich abgegrenzte Institutionen, vornehmlich das Priesterthum; in diesem wird dem Volk der Heilsweg vorgezeichnet als Benutzung eines heiligen Instituts und es ist nun eben etwas ganz und gar Fremdartiges, wenn eine Annäherung an Gott, ein besonderes, ausgezeichnetes Heiligsein möglich sein soll durch freie Wahl, was eben im Nasiräergelübde der Fall ist.

Also der Nasiräer paßt in das priesterliche System nicht herein und so bestätigt sich uns auch auf diesem Wege das Resultat, welches die literarische Kritik bereits ergeben hat (s. S. 125 f.). Das Nasiräat hat im Heiligkeitsgesetz seine Stelle, wo ja so stark als möglich auf durchgängige Heiligkeit des Volkes gedrungen wird, und auch das kann nicht Wunder nehmen, daß hier der Nasiräer vermöge seiner Heiligkeit dem Hohepriester an die Seite gerückt wird, denn im Heiligkeitsgesetz steht der Hohepriester nicht wie in Q als Nachkomme Ahrons in unnahbarer Höhe, er heißt erst **הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל מֵאַהֲרֹן** (Lev. 21, 10).

Aber, fragt man, wenn das Nasiräat wirklich etwas dem priesterlichen System Fremdartiges ist, warum hat dann das Gesetz Num. 6 doch Eingang gefunden und die genannten Opferzusätze (V. 9—21) erhalten? Man darf nicht vergessen, daß die Zusätze, welche bei der Redaction des Priestercodex gemacht wurden, zwar im allgemeinen der Schrift Q conform sind, aber vom Verfasser derselben keinesfalls herrühren können. Für denjenigen oder besser für diejenigen, welche Q mit den andern Schriften verbanden oder ihre Zusätze machten, handelte es sich gar nicht mehr um ein theoretisch klares und strenges System der Theokratie, sondern um eine practische Verwirklichung der für ihre Zeit für nothwendig erachteten gottesdienst-

lichen Ordnungen. Das Gelübde war da nicht ganz auszuschließen, wenn es nur unter den Gesichtspunkt einer freiwilligen Benutzung des Opferinstituts gestellt wurde und so stand es auch mit dem Nasiräat: man ließ es stehen als eine eigenthümliche, in alter Sitte begründete Art etwas zu geloben; es nahm allerdings eine besondere Stelle ein, aber doch nur neben dem gewöhnlichen נָדָר, ja man kann zum Nasiräat hin noch beliebige Opfergaben geloben, wie aus V. 21 erhellt: „abgesehen von dem, was er neben dem eigentlichen Nasiräat noch außerdem als Opfergabe leisten kann und mag.

Etwas anderes ist es mit der Frage, ob vielleicht der Autor von V. 13—21 mit seinen Opferbestimmungen nicht doch mehr wollte als dieselben bloß dem V. 2—8 klar ausgesprochenen Sinn anpassen und die im Hauptschmuck und der Reinheitsvorschrift gegebene Analogie mit der priesterlichen Heiligkeit festhalten; vielleicht könnte ihm ja doch die Tendenz vorgeschwebt haben, durch die priesterliche Heiligkeit, mit der hier ein Laie umgeben sein konnte, auf die priesterliche Bestimmung des ganzen Volkes symbolisch hinzudeuten. Etwas sicheres läßt sich darüber nicht aufstellen. Jedenfalls aber hat sich den Volksgenossen, welche das Nasiräat zunächst in der Form eines positiven Gelübdes übernahmen, im Laufe ihrer Weihezeit der Gedanke nahe gelegt, daß eben in ihrem gottgeweihten Habitus die Idee des allgemeinen Priesterthums zum Ausdruck komme.

Beiträge zur hebräischen Wort- und Namen- erklärung.

Von Julius Grill.

1. Ueber Entstehung und Bedeutung des Namens Jerusalem.

Der Name der heiligsten Stadt des heiligen Landes ist noch heute genau betrachtet ein Räthsel. Wenn wir denselben auf's Neue untersuchen, so kann es dabei nicht auf eine Vermehrung der Erklärungen des ersten Theils abgesehen sein; man wird sagen dürfen, daß in dieser Beziehung ein ziemlich sicheres Resultat erzielt ist. Lassen wir die von Reland schon abgewiesene, kaum noch geschichtlich zu registrirende Erklärung des ירוּ mittelst einer Contraction aus יראו, sei es von ירא, sei es von ראה, auf der Seite, ebenso die von Gesenius vorgeschlagene und später aufgegebene Deutung mittelst נְרִי homines (Jerusalem = homines vel populus pacis)¹⁾, so kann es sich nur um die Gleichungen ירוּ = ירושׁ oder = ירוּת handeln. Die erstere Ableitung hat Reland gegeben, dem sich Simonis und Ewald angeschlossen haben²⁾. Jerusalem wäre entweder possessio pacis, oder nach Ewald „Salem's Erbe oder Wohnung, oder wenn das Wort kein Eigenname war, friedliche Stadt“³⁾. Den schon von Gesenius gegen die Annahme einer Elision des ש von ירושׁ geltend gemachten Gründen (literarum geminarum priorem in similibus formis post vocalem extrudere non solent Hebraei,

¹⁾ Vgl. zu allem Gesenius thes.² s. v ירוּשָׁלַם.

²⁾ Von Hitzig's ירוּשָׁה שָׁלַם kann aus verschiedenen Gründen nicht die Rede sein.

³⁾ Geschichte des Volkes Israel, 3. Aufl., III, 165 f.

sed dagesch forti compensare, ut in יִרְבֶּעַל, יִרְבֶּשֶׁחַ) begegnet Ewald mit dem Hinweis auf מְרִיבֶשֶׁחַ¹⁾ „wie man gewiß für מְרִיבֶשֶׁחַ überall lesen sollte“²⁾. Kann man bezüglich des letzteren, wie auch ähnlicher Namen, im Zweifel sein, so scheint jedenfalls gegen die fragliche Ansicht die Erwägung mehr zu besagen, daß יְרוּשׁ sive יְרוּשׁ sich sonst im alttestamentlichen Sprachgebrauch nicht nachweisen läßt. Was uns übrigens bestimmt, der Gleichsetzung von יְרוּ mit יְרוּת, die schon Gesenius vorgeschlagen hat (Jerusalem nach letzterem = fundatio pacis s. salutis et incolumitatis, Friedensgrund), und die von den neueren Lexikographen recipirt ist, beizustimmen, ist weder das eine, noch das andere der gegen die vorige Erklärung sich erhebenden Bedenken, sondern die augenscheinliche Analogie, die mit Recht zwischen den Namen יְרוּשָׁלַם und יְרוּאֵל, יְרוּיָאֵל, יְרוּיָהוּ (יְרוּיָהוּ) geltend gemacht worden ist, und das sprachlich und sachlich Einleuchtende dieser Deutung.

Je weniger wir aber an der Richtigkeit dieser letzteren Erklärung zu zweifeln Grund haben, desto entschiedener glauben wir gegen die herkömmliche Erklärung des zweiten Theils des Namens יְרוּשָׁלַם, die שָׁלַם ohne Weiteres = שָׁלוֹם setzt³⁾, Verwahrung einlegen zu sollen, und zwar aus folgenden Gründen.

1) שָׁלַם hat sonst nirgends die Bedeutung von שָׁלוֹם (während umgekehrt שָׁלוֹם ausnahmsweise — wie es scheint auf dem Weg der Breviloquenz für אֵיִשׁ שׁ — die Bedeutung von שָׁלַם annimmt; anders von Ewald erklärt § 204, b). Für das n. propr. שָׁלַם Gen. 14, 18. Ps. 76, 3 wäre diese Grundbedeutung eben erst zu erweisen.

¹⁾ a. a. O. Vgl. Kritische Grammatik S. 332 und Geschichte des V. I.³ II, 537.

²⁾ Vgl. übrigens Graf Baudissin, Studien z. sem. Relg. I, 108.

³⁾ Von der Ableitung von (nicht existirendem) שָׁלָה sehe ich ganz ab (s. dagegen die Schlussbemerkung und schon Gesen. Wörtrb.⁹ s. v. יְרוּשָׁלַם).

2) שָׁלֵם ist überhaupt nicht abstracte, sondern concrete Nominalbildung, einer großen Classe solcher concreta von der Grundform qāṭīl zugehörig. (Vgl. Stade, Lehrbuch der hebr. Grammatik I, § 202).

3) Der Uebergang von Concreten in abstracten Gebrauch ist zwar zu belegen. Vgl. das verwandte שָׁלוֹ in Job 20, 20, das Merx u. E. ohne genügenden Grund dem Septuagintatext zu lieb fallen läßt, מָלֵא Ps. 73, 10, oder das bekannte הַמַּיִם Jos. 24, 14. Jud. 9, 16. 19. Ps. 15, 2. 84, 12. Allein gerade für שָׁלֵם, das vielgebrauchte Wort, läßt sich dieser Gebrauch nicht nachweisen.

4) Dafs an der Form שָׁלֵם streng festzuhalten ist, zeigt auch die Wiedergabe des Namens in alten Uebersetzungen und sonstigen Denkmälern der alten Ueberlieferung. Ursalimmu lesen wir wiederholt auf Inschriften Sanheribs (Schrader, die Keilinschriften u. d. A. T.² S. 161), chald. ירושלים und ירושלים, syr. ܝܪܘܫܠܝܡ, LXX (N. T.) Ἱεροσόλημι, griechische Schriftsteller (N. T.) Ἱεροσόλυμα (Σόλυμα)¹⁾, bei einem vorislamischen Dichter أُورِيشَلَمَ (s. Gesenius, Handwörterb.), sonst شَلَمَ, شَلَمَ. Angesichts dieser Uebereinstimmung ist das neben اورشليم, اورشليم (s. Gesenius, thesaurus s. v.) in Bibelübersetzungen sich findende يَروُشَلَامُ (يَروُشَلَامُ) als eine Arabisirung des Namens zu erkennen, die so wenig, wie die mehrfache Uebersetzung desselben دار السلام (Saadia) oder مدينة السلام, für die Berechtigung der Gleichsetzung von שָׁלֵם und שָׁלוֹם (سلام, äthiop. ebenso, aram. שָׁלָם) beweisend ist.

5) Hätte es sich um ein Abstractum für Friede oder einen verwandten Begriff gehandelt, so wäre die Wahl von

¹⁾ Zu Σόλυμα, Ἱεροσόλυμα bei Josephus vgl. Siegfried in Stade, Zeitschr. f. d. altt. Wiss. 1883, S. 36.

שְׁלֹום um so eher zu erwarten, als dieses ohnedem in der Namenscomposition gebraucht war (vgl. אֲבִישׁלֹום, אֲבִישׁלֹום).

6) Das durch Hebr. 7, 2 (βασιλεὺς Σαλῆμ ὃ ἐστὶν βασιλεὺς εἰρήνης) verbürgte relativ hohe Alter der Deutung von שְׁלֹום = שְׁלֹום kann für die Richtigkeit nicht entscheiden¹⁾, so wenig z. B. aus Gen. 5, 29 die Richtigkeit der Ableitung des Namens נח von נחם folgt. Eben so wenig würde eine etwaige Anspielung auf שְׁלֹום in שְׁלֹום Ps. 122, 6 u. dgl. Beweiskraft haben.

7) Das feinere Sprachgefühl hat auch Ewald (a. a. O.) abgehalten, שְׁלֹום als Abstractum zu fassen; er betrachtet es entweder als Personennamen oder als Adjectiv²⁾.

Es fragt sich also, welchen Sinn der Name Jerusalem bekommt, wenn wir bei der *allein nachweisbaren concreten* Bedeutung von שְׁלֹום stehen bleiben. Die Vergleichung des Namens יְרוּשָׁלַם, der eine südlich von Jerusalem zwischen Thekoa und Engedi gelegene, zur Wüste Juda gehörige Steppengegend bezeichnet (2 Chr. 20, 16), legt es um so mehr nahe, שְׁלֹום auf Gott Jahve zu beziehen, so daß die heilige Stadt als *seine* Gründung bezeichnet wäre, je weniger dies sachlich einen Anstand hätte (Ps. 87, 1 seine Gründung — יְסֻדָּתוֹ — auf den heiligen Bergen liebt Jahve, die Thore Zions vor allen Wohnungen Israels, Jes. 14, 32 Zion hat Jahve gegründet, vgl. auch 44, 28. 28, 16; Ps. 147, 2 gebaut hat Jerusalem Jahve, 51, 20 baue die Mauern zu Jerusalem, 102, 17 weil Jahve Zion gebaut hat). Allein es erhebt sich dagegen das sprachliche Be-

¹⁾ Auf diese Stelle stützt auch Mühlau in Riehm's Handwörterbuch d. bibl. Alterth. Art. Jerusalem die angegebene Bedeutung „Gründung“ oder „Wohnung des Friedens“, und will in Sach. 12, 6 eine Anspielung auf den Namen vermuthen.

²⁾ Auch Fr. W. Schultz in Herzog, RE. Art. Jerusalem (2. Aufl.) faßt שְׁלֹום = unversehrt, im friedlichen Zustand, ohne übrigens den Namen ganz zu erklären. (Da יְרוּחַ, יְרוּ, jedenfalls fem. ist, kann שְׁלֹום nicht Attribut sein, wie dies Ewald bei יְרוּשָׁלַם vermuthen konnte.)

denken, daß שָׁלֵם in keiner seiner Bedeutungen von Gott gebraucht ist, wie dies doch z. B. bei dem verwandten Begriff הַמִּיִם der Fall ist (Deut. 32, 4. Job 36, 4. 37, 16. Ps. 19, 8, wenigstens von einer Eigenschaft und vom Werk Gottes). Es scheint also mit שָׁלֵם ein menschlicher Stadtgründer bezeichnet zu sein, aber welche Eigenschaft soll demselben damit zugeschrieben werden? Denkt man an die natürliche Festigkeit des alten Jebus mit seiner Zionsburg (2 Sam. 5, 6 ff., vgl. damit Jer. 21, 13), so wäre es nicht unmöglich anzunehmen, daß שָׁלֵם den Gründer dieser festen Niederlassung stolz als den Unversehrten, sicher Geborgenen, Unangreifbaren bezeichne (vgl. zur Bedeutung Gen. 33, 18. Nah. 1, 12). Diese Vermuthung würde sich auch mit Ewald's Ansicht reimen: „der Name Jerusalem ist allen Spuren nach nicht von Israel ausgegangen, kann vielmehr uralte sein und noch von den Ureinwohnern abstammen, da dieser Berg seiner bequemen Lage wegen gewiß zu allen Zeiten bewohnt war.“

Allein gegen die Annahme, daß der fragliche Name vorisraelitischen Ursprungs sei, spricht doch zu sehr der Umstand, daß wiederholt und übereinstimmend berichtet wird, Jerusalem habe vor Zeiten יְבוּס geheissen, und zwar offenbar in dem Sinn, daß dieser Name durch jenen andern, dem Volk Israel geläufigen verdrängt worden sei (Jud. 19, 10. 1 Chr. 11 (12), 4. Jos. 15, 8. 63. 18, 28), wogegen selbstverständlich der (proleptische) Gebrauch des Namens Jerusalem von Jos. 10, 1 an nichts beweist, während andererseits beachtenswerth ist, daß die Bücher Mosis nur den Stammnamen יְבוּסִי enthalten (abgesehen von dem fraglichen שָׁלֵם Gen. 14). Wann es nun mit der alten Benennung Jebus ein Ende genommen, darüber läßt 2 Sam. 5, 6 ff. keinen Zweifel. Mit der Eroberung der alten Bergfeste durch David beginnt die neue Geschichte, die Zeit der jüdischen Hauptstadt, und daß die Eroberer nicht unterliefen, den gewonnenen wichtigen Besitz neu

zu benennen, wird ausdrücklich bezeugt: „Also wohnte David auf der Burg und hieß sie *David's Stadt* (עִיר דָּוִד), und David baute rings um den Millo und einwärts.“ Ist, wie wir glauben, der Name Jerusalem *nicht uralt*, sondern in geschichtlicher Zeit entstanden, so findet sich Angesichts der alttestamentlichen Zeugnisse keine andere Zeit der Entstehung für denselben, als die davidisch-salomonische. Als was soll dann aber der zweite Theil desselben den Gründer der neuen Stadt und Festung bezeichnen? In diesem Fall ist zu beachten, daß und welcher Weise das Prädicat שלם von Personen der Königszeit und insonderheit von einer Anzahl jüdischer Könige gebraucht wird. Es handelt sich dabei um die bekannte Bedeutung des Wortes: in gutem Einvernehmen stehend, *in Fried und Freundschaft lebend mit einem andern* (אֵל, עַם, אֵת), und zwar speciell mit Jahve, also um den Begriff der aufrichtigen Frömmigkeit, der Gottergebenheit¹⁾. Dabei ergibt es sich, daß diese Eigenschaft in besonderem Mafß und vorbildlicher Weise von den Geschichtschreibern der Königszeit *David* zugesprochen wird.

1 Chron. 28, 9 spricht David zu Salomo: Und du mein Sohn Salomo erkenne den Gott deines Vaters und verehere ihn בָּלֵב שְׁלֵם וּבְנִפְשׁ הַתְּפִצָּה, denn Jahve erforscht alle Herzen und alle Gedankengebilde kennt er genau.

1 Chr. 29, 19 betet David: Gib meinem Sohn Salomo לֵב שְׁלֵם, daß er deine Gebote, Zeugnisse und Gesetze bewahre.

1 Chr. 29, 9: das Volk freute sich über seiner freiwilligen Beisteuer (zu dem von David eingeleiteten Tempelbau), כִּי כָלֵב שְׁלֵם הִתְנַדְּבוּ לַיהוָה, und auch der König David war hocheufreut.

¹⁾ Vgl. 1 Chr. 29, 17—19 (לֵב שְׁלֵם, הִקְנוּ לְכֶם אֱלֹהִים, יִשְׂרָאֵל לְכֶם). Das ^عمسلم des Islâm geht zunächst auf aram. אשלים tradere zurück (vgl. Delitzsch zu Jes. 42, 19).

1 Reg. 8, 61 mahnt Salomo das Volk (aus Anlaß der Tempeleinweihung) : וְהָיָה לְבַבְכֶם שָׁלֵם עִם יְהוָה.

1 Reg. 11, 4 : Als Salomo alterte, neigten seine Frauen sein Herz andern Göttern zu, וְלֹא-הָיָה לְבָבוֹ שָׁלֵם עִם-יְהוָה, אֲלֹהָיו כְּלֵבָב דָּוִד אָבִיו.

1 Reg. 15, 3. Abia wandelte in allen Sünden seines Vaters, die er vor ihm gethan hatte, und sein Herz war nicht שָׁלֵם gegen seinen Gott Jahve, wie das Herz seines Vaters David.

1 Reg. 15, 14. Die Höhen kamen nicht weg (unter Asa), übrigens war das Herz Asas שָׁלֵם gegen Jahve Zeit- lebens.

2 Chron. 15, 17 (beinahe gleichlautend mit 1 Reg. 15, 14).

2 Chron. 16, 9. Die Augen Jahves schweifen auf der ganzen Erde umher zum Beistand für die, deren Herz redlich zu ihm hält (עִם-לְבַבְכֶם שָׁלֵם אֵלָיו). (Worte Hananis an Asa).

2 Chr. 19, 9. Solcherweise handelt in der Furcht Jahves בְּאַמוּנָה וּבְלֵב שָׁלֵם. (Mahnung Josaphats an die Mitglieder des Oberlandesgerichts.)

2 Chr. 25, 2. Amazia that was recht war in Gottes Augen רַק לֹא כְּלֵבָב שָׁלֵם, womit zu vgl. die Parallele 2 Reg. 14, 3 : רַק לֹא כְּדָוִד אָבִיו. (Grund 2 Reg. 14, 4. 2 Chr. 25, 14).

2 Reg. 20, 3. Gedenke Jahve, daß ich vor dir gewandelt bin בְּאַמֶּת וּבְלֵבָב שָׁלֵם, und that, was in deinen Augen gut ist. (Gebet Hiskias, gleichlautend mit Jes. 38, 3).

Die Vergleichung dieser Stellen zeigt, daß שָׁלֵם die theokratisch lautere Frömmigkeit bezeichnet. Es wird dieses Prädicat daher nur judäischen Königen gegeben, wie es dann auch auf das Volk des davidisch-salomonischen Staats angewendet wird, womit die Bezeichnung des Volks als מְשֻׁלָּם (Vertrauter Jahves) parallel dem עֲבָד יְהוָה in Jes. 42, 19 zu vergleichen ist. Mustergiltig ist aber wie ge-

sagt in dieser Beziehung vor allen Nachfolgern nach Charakter und Leben der König David ¹⁾.

Unter diesen Umständen erscheint es nicht unmöglich, daß **יְרוּשָׁלַיִם** „Gründung des Gottergebenen“ (Gottesfreundes) bedeute, und daß **שָׁלַם** auf den Gesalbten Jahves David gehe. Wenn an sämtlichen angeführten Stellen **שָׁלַם** mit **לֵב** (**לִבָּב**) verbunden ist ²⁾, so folgt daraus nicht, daß jenes Adjectiv nicht eben so gut, wie das Wesen, auch die Person selbst bezeichnen könne; Gen. 34, 21 bezeichnet dasselbe Wort Personen in ihrem Verhältniß zu andern als friedlich und freundlich gesinnte. Es ist ohnedem nicht zu verkennen, daß der Name **יְרוּשָׁלַיִם** poetischen Charakter hat, und es ist denkbar, daß derselbe nicht sehr lange nach der Gründung der neuen davidischen Residenz der mehr alltäglichen Benennung „Stadt Davids“ als der *idealere Name* an die Seite getreten ist. Ging die Bezeichnung „Stadt Davids“ nach der Ueberlieferung (2 Sam. 5, 9) von dem königlichen Eroberer selbst aus, so könnte der die theokratische Frömmigkeit desselben poetisch verewigende Name Jerusalem von den prophetisch-priesterlichen Kreisen der davidisch-salomonischen Epoche herrühren ³⁾, und die durch David bald nach der Eroberung Zions bewerkstelligte Verbringung der Bundeslade auf die Zionsburg, also die Herstellung des neuen Heiligthums in der neuen Hauptstadt (2 Sam. 6, 17), die Anregung zu jener neuen Benennung der davidischen Schöpfung gegeben haben; denn welch gewaltigen Ein-

¹⁾ Vgl. Sach. 12, 8. Sir. 49, 4 *πάρειξ Δαυιδ καὶ Ἐζεκιου καὶ Ἰωσίου πάντες πλημμύλειαν ἐπλημμύλησαν.*

²⁾ Vgl. **سَلِيم** ⁵ *integrum, sincerum (cor)* und Baiḏ. zu Sur. 37, 82.

³⁾ Auf ausdrücklichem göttlichem Befehl braucht der Name nicht zu beruhen, es würde diesfalls an einer bestimmten Ueberlieferung wohl nicht fehlen.

druck jener Vorgang auf die Zeitgenossen machte, wie verantwortungsvoll und bedeutungsvoll König und Unterthanen das Werk erschien, wie glanzvoll der neue Herrscher Israels als Priesterkönig dabei auftrat, das läßt sich aus dem Bericht in 2 Sam. 6 (1 Chr. 13. 15. 16) noch genügend herausfühlen¹⁾.

Die gottwohlgefällige Beschaffenheit des Herzens Davids wird ja auch als Grund seiner Erwählung für den hohen Beruf hervorgehoben (1 Sam. 16, 7 vgl. mit 12) : er ist für Jahve אִישׁ כְּלֶבְבוֹ (1 Sam. 13, 14). Diese ächt theokratische Gesinnung Davids muß sich auch ein Jereboam vom Propheten Ahia zur Beschämung vorhalten lassen (1 Reg. 14, 8). Sie ist es auch, die David den typischen Namen des „Knechtes Jahves“ einträgt (2 Sam. 3, 18. 7, 5. 8. 26. 1 Reg. 11, 13. 32. 36. 38. 14, 8. 2 Reg. 8, 19. 19, 34. 20, 6. Ps. 78, 70. 89, 4. 21. 132, 10. 144, 10. Ez. 34, 23 f. 37, 24 f. Jer. 33, 21. 22), wobei nicht zu übersehen ist, daß eben dieser Ehrenname עֲבָדִי unmittelbar nach der Unterbringung der Bundeslade auf dem Zion mit großem Nachdruck aus prophetischem Mund vernommen wurde (2 Sam. 7). Und an ebendieselbe aufrichtige Frömmigkeit, die David das Prädicat eines שָׁלֵם verschafft hat, erinnert auch die Benennung seines Sohnes und Nachfolgers, den der Vater שְׁלֹמֹה heißt, um auszudrücken, daß er ihn als ein Unterpfand des wiederhergestellten Friedens mit Jahve (שָׁלוֹם) betrachte, welcher Glaube durch die göttliche Antwort in der prophetischen Namengebung יְדִידָהּ seine Bestätigung erhält²⁾.

¹⁾ Vgl. Jes. 29, 1 הוּי אֲרִיאֵל אֲרִיאֵל קָרְיָהּ הָנָה רְוֹד und Delitzsch z St. : „Dadurch, daß David sein Hoflager in Jerusalem aufschlug und dann die hl. Lade dorthin holte, wurde Jerus. zum Gottesherde.“ Ob „Jerusalem“ von Anfang an Zion und die weitere Stadtanlage zusammen (2 Sam. 5, 9) bezeichnet hat, läßt sich nicht mit Sicherheit sagen; es ist aber das Wahrscheinliche.

²⁾ 2 Sam. 12, 13. 24. 25. Vgl. die treffende Bemerkung Keil's

Wie sehr die Entstehungsgeschichte der heiligen Stadt mit dem Namen Davids zusammenhängt, läßt nicht nur die durch die ganze alttestamentliche Periode bis in die neutestamentliche Zeit sich erhaltende Bezeichnung „Stadt Davids“ erkennen (Luc. 2, 4. 11), es hat auch in mehr mittelbarer Weise durch die Dichter und Propheten einen prägnanten Ausdruck gefunden. Es ist offenbar nicht am Wenigsten der erhebende Blick auf die von ihm gewonnene heilige Feste Zion, der (nach Tradition und Ansicht der meisten Neueren) David selbst in Ps. 18 zu den begeisterten Gebetsworten drängt: Jahve ist mein Fels und meine Burg¹⁾ und mein Befreier, mein Gott ist mein Hort, bei dem ich Zuflucht suche, mein Schild und Horn meines Heils, meine Feste — denn mit dir kann ich Kriegsvolk zerschmeißen und mit meinem Gott über die Mauer springen (v. 3. 30). Eine Erklärung solcher göttlichen Hilfe findet er selbst darin, daß er עַם־יְהוָה ist (v. 24). Weil die Entstehung der heiligen Stadt mit der Erwählung Davids und der Begründung seiner ewig währenden Dynastie zusammenhängt, spricht Jahve durch Jesaja: Ich will diese Stadt schützen, daß ich ihr helfe um meinethwillen und um meines Knechtes Davids willen (37, 35. cf. 38, 5. 6). Und so bezeugt es auch der Mund der Psalmdichter, daß Zion-Jerusalem von Anfang an unzertrennlich mit Davids Person und Nachkommenschaft verknüpft sei. Der Herr erwählte den Berg Zion, welchen er liebte, und baute sein Heiligthum hoch, wie ein Land, das ewig feststehen soll, und erwählte seinen Knecht David (Ps. 78, 68 ff.). Dasselbst (in Jerusalem) stunden die Throne zum Gericht, die Throne des Hauses David (Ps. 122, 5). Wegen Davids, deines Knechtes, weise nicht zu-

zu v. 24. Zu שְׁלוֹם im Sinn des Friedens mit Gott vgl. z. B. Ps. 85, 9, weiterhin auch die שְׁלָמִים (*θυσια εὐλογιστή*).

¹⁾ מְצֻדָתִי vgl. 2 Sam. 5, 7. 9 (alte Bezeichnung der Zionsfeste).

rück das Angesicht deines Gesalbten. Denn erwählt hat Jahve Zion, gewünscht zu seinem Sitz. Dort will ich wachsen lassen das Horn Davids, zurichten eine Leuchte meinem Gesalbten (Ps. 132, 10. 13. 17).

Und so weist ja auch der oft erwähnte „Stuhl Davids“ eben auf Zion-Jerusalem als seinen Ort hin (vgl. Jer. 13, 13. 22, 2. 4. 30. 29, 16. 33, 17. 36, 30. — Ps. 2. 6), gleichwie das „Haus Davids“ nirgends anders als in jener Davidstadt gedacht werden kann (Jer. 21, 12. Sach. 12, 8. 10. 12. 13, 1. Ps. 122, 5).

Trotz alledem müssen wir auf die zuerst versuchte und vorläufig abgewiesene Deutung nach Analogie von ירוּאֵל (יְרֻיָּה) zurückkommen. Der Grund liegt nicht allein in dem berechtigten, stets neu sich aufdrängenden Zweifel daran, daß die heiligste Stadt des heiligen Volks und Landes, die Stadt Jahves in einzigartigem Sinn, nicht als *solche*, als Wohnstatt oder Schöpfung Jahves, mit dem feierlichen dichterischen Namen Jerusalem genannt sein sollte, sondern nicht minder in dem Zeugniß, das uns in der vorliegenden Frage ein anderer Name abzugeben scheint, wir meinen *Morijja*. So heißt bekanntlich in 2 Chron. 3, 1 (בְּהַר הַמִּזְבֵּיחַ) der Tempelberg, und es leidet kaum einen Zweifel, daß eben auf diese Oertlichkeit auch in Gen. 22, 2. 14 (אֶרֶץ הַמִּזְבֵּיחַ), — wo freilich die Verarbeitung verschiedener Quellenschriften sich bemerklich macht, — hingedeutet ist, ob nun die Bezeichnung *Morijja* für die Stelle des Tempels dem Jahvisten selbst geläufig war oder nicht (vgl. Dillmann, Genes.⁴ z. St.). Können wir auch den Zeitpunkt, in welchem dieser Name aufkam, nicht genauer ermitteln, so hindert jedenfalls nichts, ihm mindestens dasselbe Alter, wie dem Namen Jerusalem zuzuschreiben. Wichtiger ist im vorliegenden Fall die *Bedeutung* des Namens. Im Anschluß an Gen. 22, 14 pflegt man das Wort als aus מֵרָאֵי יְהוָה (von Jahve ersehen) oder aus מֵרָאֵי יְהוָה (Erscheinung Jahves) entstanden zu betrachten

(Gesenius, Wörterb.⁹ s. v. Böttcher § 454)¹⁾. Wir können weder die eine, noch die andere Erklärung gutheissen, wie denn beide schon auf den ersten Blick gekünstelt und erzwungen erscheinen, wenn auch die Möglichkeit des dabei angenommenen lautlichen Uebergangs an sich zugegeben werden kann. Ungleich einfacher erklärt sich der Name aus יְהוָה + מוֹרֵיָה = *Gründung Jahves*. Dabei ergäbe sich das dem יְרוּשָׁלַיִם (ירו, ירי) synonyme und wurzelverwandte מוֹרֵיָה, das von ירה nach Analogie von מַרְבֵּיהַ, מַרְעִיָה, מַשְׁבֵּיָה, מַחְצֵיָה u. a. gebildet ist (vgl. zu letzteren Olshausen § 218, a)²⁾. Die defective Schreibung מוֹרֵיָה in Gen. 22 hängt mit der dort gegebenen Etymologie zusammen, könnte aber auch abgesehen davon nicht entscheidend sein, da es an ähnlichen Erscheinungen nicht fehlt (vgl. מוֹרָה Prov. 6, 13. מָדַע Prov. 7, 4. מַסְדֹּרָה 2 Sam. 22, 16. הַלְדָּה Ex. 6, 16 u. a.; im Verbum oft). Hinsichtlich des Artikels ist auf Gesen. K. § 110, 2 zu verweisen und 1 Sam. 4, 1 zu vergleichen. Trifft diese Deutung zu, so liegt darin kein geringes Moment für die Annahme, daß auch der Name Jerusalem eine Gründung Jahves bezeichne, daß somit der שֵׁלֵם kein anderer als *Gott Jahve selbst* sei. Und wenn man im Auge behält, daß dieser Gott durch das ganze alte Testament hindurch als die höchste Quelle des Friedens und Heils (vgl. namentlich auch Job 25, 2), daß sein Bund mit Israel als Friedensbund (Num. 25, 12. Jes. 54, 10. Mal. 2, 5. — Num.

¹⁾ Vgl. Bertheau zu 2 Chron. 3, 1 und Gesenius thesaur. s. v.: „Hoc etymon primarium et nativum non videtur, sed eo demum tempore excogitatum, quo templum jam in hoc colle exstructum erat.“ Gesenius erklärt refractaria sc. arx (von מַרָה), also die starke Burg, wie צִיּוֹן, und vergleicht מַרָה.

²⁾ Von ירה leiten schon Targume das Wort אַב mit dem Sinn: Stätte der Jahveverehrung (Hiph. von ירה). Andere Deutungen s. in Genesis Rabba.

6, 26), daß Er selbst „Friede“ (יְהוָה שְׁלוֹם Jud. 6, 24), — wie dann auch der Messias „Friedefürst“ (Jes. 9, 6) genannt wird, so darf die Vermuthung nicht als zu gewagt betrachtet werden, daß שְׁלֹם im Namen Jerusalem eben diesen *Gott des Friedens und Heils*, der nach dieser Seite seines Wesens und seiner Offenbarung, nach Umständen aus Anlaß einer Wiederherstellung seines friedlich freundlichen Verhältnisses, auch in der besonderen Opferart der שְׁלָמִים verehrt wurde, bezeichnen soll, — eine Benennung, die in etwas an den Ζεὺς μειλίχιος der Griechen erinnern kann¹⁾. Diesem Gott Jahve als dem freundlich gewogenen und heilspendenden galten auch die שְׁלָמִים, die David bei der Verbringung der Bundeslade auf den Zion im Anschluß an Brandopfer darbrachte (2 Sam. 6, 18. 19), und an eine andere Zeit der Entstehung des Namens Jerusalem, als die oben bei der ersteren Annahme bezeichnete, zu denken, haben wir auch bei der jetzigen Voraussetzung nicht nöthig. In dem poetisch feierlichen Namen hat sich sicherlich nicht lange, nachdem aus Jebus die Stadt Davids und die Stadt Jahves geworden war, das Hochgefühl der neuen Bewohner und Herrscher ausgeprägt.

Von diesen Voraussetzungen aus werden wir es am wahrscheinlichsten finden, daß die Bezeichnung des vorisraelitischen Jerusalem (hinsichtlich des Salem der Hieroglyphen vgl. Ewald, *Gesch. d. V. I.*³ II, 118) mit Salem in Gen. 14, 18²⁾ nicht auf einer vereinzelt uralten

¹⁾ Auf semitischem Boden läßt sich der assyrische Gottesname Šalmānu (in Šalmānuuššir) vergleichen (s. Schrader, *ass.-bab. Keilinschriften in Zeitschr. d. d. m. Ges.* XXVI, 137 f., *Keilinschr. u. A. T.*² S. 266), das ebenfalls einen Friedens- und Heils-Gott bezeichnet und von derselben Wurzel gebildet ist.

²⁾ Der auf die Angaben des Hieronymus gestützten (von Dillmann mit Recht wieder aufgegebenen) Deutung des Namens dieser Stelle auf einen bei Beth Schean gelegenen Ort können wir trotz dem angeblichen palatium des Melchisedek nicht beipflichten und zwar aus

Namenstradition beruht¹⁾, obgleich der Verfasser des betreffenden Stücks offenbar eine ältere Quelle verarbeitete, daß vielmehr diese kürzere Namensform von dem Schriftsteller statt der gewöhnlichen längeren und vollständigen aus einem besonderen Grund gewählt worden ist, wie in späterer Zeit ein Psalmist gleichfalls aus besonderem, dichterischem Grund, und zwar in Anlehnung an Gen. 14 jene einfachere Form gebrauchte (Ps. 76, 3)²⁾. Wir meinen, König von Jebus wollte der Erzähler den Malkizedeq nicht nennen, weil er in ihm eine typisch hochbedeutsame Person erkannte, König von Jerusalem aber sollte nicht gesagt werden, weil es eben nicht das eigentliche Jerusalem, die heilige Stadt Jahves war. Hinsichtlich der Abkürzung des Namens mag darauf hingewiesen werden, daß eine solche nicht selten beim zweiten Theil des Namens stattfand (vgl. besonders die Namen auf ירו), daß sich aber auch Fälle finden, wo die Sprache vorn irgendwie zu kürzen suchte³⁾. Im Uebrigen könnte dieses ירושלים = שָׁלֹם in etwas an die bei den Arabern geläufige Bezeichnungsweise erinnern, bei welcher der mehr oder weniger selbstverständliche erste Theil des Namens weggelassen und nur

den auch von Riehm im Handwörterbuch geltend gemachten Gründen (Art. Melchisedek), wozu noch bemerkt sei, daß die Entscheidung dieser Frage offenbar derjenigen von Morijja parallel ist, und daher bei Gen. 14, 18 ebenso, wie Gen. 22, 2 „am schicklichsten an einen bedeutenden Religionsort“ gedacht wurde (s. Dillmann zur letzt. St.). Die Mißverständnisse der späteren Uebersetzer beweisen hiergegen nichts.

¹⁾ Daß auch die übrigen Namen des Abschnitts nicht wenige Bedenken erwecken, kann man aus Nöldeke's Untersuchungen zur Kritik des A. T. S. 158 ff. entnehmen.

²⁾ S. Hupfeld, Psalmen 2. Aufl. z. St.

³⁾ Vgl. בְּעֵשְׂתָרָה = בֵּית עֵשְׂתָרָה, בְּדָקָר = בֵּן דָּקָר u. a. Ols-
hausen § 277, b, 4. Gesenius, Handw., 9. Aufl., s. v. ב. Ferner
Abwerfung des ersten Theils in יְמִינֵי = בֶּן יְמִינֵי Benjaminit. Ewald
§ 164, b.

der Hauptbegriff festgehalten wird, wie dies nicht bloß in der bekannten Benennung Hebrons mit الخليل (El Chalil) = „der Freund“ sc. Allah's (الرحمن) für „Moschee des Freundes Abraham“ (cf. Gesenius, thesaurus s. v. חֶבְרוֹן), sondern auch sonst bei palästinensischen Orten oft genug (Nebi Ismail, Nebi Samwil, Nebi Dâûd u. a.) der Fall ist, wie denn auch El Quds, Name Jerusalems, eine Abkürzung von Bêt el quds darstellt. Daß auch im Hebräischen solche Kürzung sonst noch vorkommt (z. B. Baal Hermon = בַּיִת בְּעַל חֶרְמוֹן vgl. Baudissin, Studien zur sem. Religionsgesch. II, 233), ist bekannt.

Was schliesslich die Aussprache und laut Masora fünfmalige Schreibung des Namens der heiligen Stadt יְרוּשָׁלַיִם anbelangt, so beruht sie auf einer willkürlichen späteren Aenderung. Wir können die Form nur als einen erzwungenen Dualis betrachten. „Eine Doppelstadt scheint sich für geehrter und höher gehalten zu haben, so daß man später auch שְׁמֵרִין aus שְׁמֶרֶן umbildete, aber ursprünglich lautete jener Name gewiß יְרוּשָׁלַם“ (Ewald § 180, a, Note). Daß die, welche den Namen in majorem gloriam änderten, die Endung ם als eine Contraction von ים behandelten, wie die Herausgeber der neuesten Auflage des Gesenius'schen Wörterbuchs annehmen, macht die Aenderung von שְׁמֶרֶן, oder vielmehr שְׁמֵרֶן (Esra 4, 10. 17) allerdings wahrscheinlich (vgl. יְרֵיָן = יְרֵיָן = עֶפְרָיִם = עֶפְרָיִם)¹).

¹) Vgl. Stade, Gram. §. 340, e. Delitzsch will (nach Böttcher § 472) Jeruschalajim für eine jüngere Form halten, in welcher ajim oder aim das diphthongisch aufgelöste ursprüngliche em ist. Commentar zu Jesaja 3. Ausg. S. 4. Vgl. Gesenius K. § 88, Anm. 2.

Miscellen.

Vom Herausgeber.

1. Jes. 4, 2—6.

Jes. 4, 5. 6 findet sich als Schluß einer jesajanischen Weissagung eine Zukunftserwartung, welche völlig aus der Analogie der Zukunftserwartungen des Jesajas herausfällt, da sie, wie bereits Gesenius, freilich ohne hieraus weitere Schlüsse zu ziehen, gesehen hat, eine Rückkehr Jahves nach Jerusalem, das also von ihm verlassen worden ist, voraussetzt. Verlassen hat Jahve Zion nach den exilischen Vorstellungen beim Untergange des Staates vgl. Ez. c. 8. c. 10, 19. 11, 23 und auf dieser Ueberzeugung erst erwachsen die exilischen Erwartungen, daß Jahve nach Jerusalem zurückkehren, durch eine mächtige Herrlichkeitsoffenbarung vom Tempel wieder Besitz ergreifen, im Tempel oder über ihm im strahlenden Glanze residiren werde. Es hat also eine jesajanische Weissagung von späterer Hand einen Schluß erhalten, welcher Erwartungen wie 61, 11. 19 f. kennt und daneben wahrscheinlich auf pentateuchische Stellen anspielt.

v. 4, der Vordersatz von v. 5. 6, ist dagegen unzweifelhaft jesajanisch. Jesajas Rede hat sich 1) einmal gegen die gewaltthätigen Oberen, 2) gegen die übermüthigen und putzsüchtigen Jerusalemerinnen gewandt. Daß beider Sünde ausgetilgt werde ist die Vorbedingung für den Anbruch der besseren Zeit. Sonach scheint es, ist der Schluß der jesajanischen Rede beseitigt worden, v. 4 hat statt des jesajanischen Nachsatzes einen anderen erhalten. Wir können versuchen, uns ein Bild von dem ursprünglichen Schlusse nach Stellen wie 1, 26 ff. 6, 13. 11, 9. 28, 5. 6. 29, 17 ff. 32, 1 ff. zu entwerfen.

Eine Untersuchung der vorhergehenden Verse zeigt jedoch, daß dieser Schein trügt. Man stößt sich hier an dem mangelnden Zusammenhang zwischen v. 2 u. 1 einerseits, v. 3 u. 2 andererseits. ביום הריא in v. 2 kann nur auf den Tag bezogen werden, an welchem die Jerusalemer Weiber durch das Unglück so gedemüthigt sind, daß ihrer sieben sich an einen Mann hängen¹⁾. Es ist jedoch nicht zu erwarten, daß der Prophet gemeint habe, gerade an diesem Tage werde die Zukunftserwartung sich erfüllen. Beides steht in keinem Verhältniß. v. 3 aber hat die Structur eines Nachsatzes, ohne doch in diesem Zusammenhange einen solchen vorstellen zu können. Außerdem ist seine Stellung vor v. 4 unpassend. Denn der Rest Jerusalems wird doch erst dann heilig genannt werden können, wenn die v. 4 genannten Sünden durch das Gericht Jahves beseitigt worden sind. Und ehe von Uebrigbleibenden gesprochen werden kann, muß doch erst das Gericht, in welchem sie behalten werden sollen, genannt werden, was gleichfalls erst v. 4 geschieht.

Aber eben mit dieser Beobachtung ist auch die Lösung gefunden. Ich halte v. 3 für den von Jesaias geschriebenen Nachsatz zu v. 4 und meine, daß v. 3 seine jetzige Stelle erhalten hat, damit es dem später v. 4 mit v. 5 u. 6 gegebenen Nachsatze Platz mache. v. 2 aber haben wir dann als Abschluß hinter v. 3 zu stellen. ביום הריא jenes Tages v. 2 geht auf die Zeit, in welcher Jerusalem heilig genannt werden, d. h. heilig sein wird.

Der ursprüngliche Schluß des Orakels läßt sich so nach noch reconstruiren. Er ist von dem Verf. von v. 5 u. 6 nicht beseitigt, sondern zurückverlegt worden. Ich meine also, daß das Orakel so geschlossen hat :

¹⁾ Nach Analogie von 3, 6 sollte man übrigens eine Antwort des Mannes auf die Werbung der sieben Frauen erwarten.

„(v. 4) Wenn der Herr abgewaschen hat den Unflath der Töchter Zions und die Blutschuld Jerusalems hinweggespült aus seiner Mitte durch den Geist des Gerichts und den Geist des Wegschaffens, so (v. 4) wird der Uebrigbleibende in Zion und der Uebriggelassene in Jerusalem heilig heißen. (2) Jenes Tages wird der Sprofs Jahves zur Zier und Herrlichkeit und die Frucht des Landes zum Stolz und Prunk für Israels Errettete werden.“

Dafs dieser Schlufs innerhalb der Analogie der oben erwähnten Schlüsse jesajanischer Orakel steht, wird eines Nachweises nicht bedürfen.

Das in v. 3 ungeschickt nachklappende und sich in den Parallelismus nicht fügende Versende כל הכהוב לחיים בירושלם halte ich für ein Glossem. Zudem weifs ich die Vorstellung, dafs die „zum Leben“ Prädestinirten in ein göttliches Buch des Lebens eingezeichnet werden, nicht recht in der Theologie des Jesaias unterzubringen.

2. Jer. 3, 6—16.

Die lange Rede, in welcher Jahve Jer. 2, 1 ff. Israel sein unbegreifliches Benehmen vorhält, reifst 3, 5 ab, ohne dafs man 3, 5 für den ursprünglichen Schlufs derselben halten könnte. Denn dafs Israels Reue nur in Worten bestanden hat, dafs seine Thaten dieselbe Lügen gestraft haben, ist als Schlufs einer solchen Rede so unpassend wie möglich.

Dafs wir aber 3, 6 nicht als Fortsetzung von 3, 5 anzusehen haben, räth schon die hier stehende datirte Ueberschrift anzunehmen, und der Inhalt des Folgenden zwingt dazu. Es wird weiter dadurch gerathen, dafs in 3, 6 ff. dieselben Bilder und Gedanken, welche wir in 2, 1—3, 5 lesen, wiederkehren, ohne dafs ein Grund für eine solche Wiederholung ausfindig zu machen ist. Vor allem aber wird man zu der Annahme, dafs 3, 6 ff. ein neues Orakel vorstellt, dadurch gezwungen, dafs zwei neue Figuren auftreten, die מְשׁוּבָה יִשְׂרָאֵל und בְּנוֹדָה יְהוּדָה, während sich

vorher der Prophet an das durch Juda repräsentirte Gesamtisrael gewandt hat.

Es ist nun weiter Jahrgang 1883, S. 14 f. nachgewiesen worden, daß die Verse 3, 17. 18 nicht von Jeremias herrühren und daß v. 16 einen Orakelschluss vorstellt. Wir dürfen also v. 16 nicht über v. 17. 18 hinweg mit v. 19 verbinden.

In der That erweist eine Analyse des Gedankeninhaltes von 3, 6—16, daß dieses Stück eine selbständige, völlig in sich abgeschlossene Weissagung ist.

Juda hat, wiewohl es die Strafe des sündigen Nordreiches Israel mit angesehen hat, sich doch an dem Schicksale desselben keine Lehre entnommen. Es hat wie dieses Jahves Land durch seine Abgötterei verunreinigt. Seine vorgebliche Umkehr zu Gott aber ist nur eine heuchlerische und erlogene, keine wirkliche Buße und innerliche Umkehr des Herzens gewesen.

Bei dieser Sachlage erscheint jetzt Israel als gerechter als Juda. Der Prophet erhält den Befehl nach Norden, wo Israel in der Verbannung ist, den Ruf zur Umkehr erschallen zu lassen. Jahve will ihm nicht weiter zürnen. Falls Israel seine Sünde erkennt, so will er es zurückführen. Freilich wird sich diese Zurückführung nur auf einzelne erstrecken. Jahve wird seine reuigen Söhne nach Zion bringen und sie unter gottwohlgefälligen Herrschern leben lassen. Der Bundeslade aber wird man, wenn sie im Glück im heiligen Lande leben, nicht mehr gedenken.

Es fragt sich nun, ist v. 19, welchen wir an das Vorhergehende nicht anknüpfen dürfen, Anfang einer neuen Weissagung? Es fehlt nicht nur eine Ueberschrift, sondern gleich das erste Wort von v. 19 verbietet eine solche Annahme. **וְאַתָּה** ist Gegensatz zu einem vorausgegangenem „du“, setzt ein solches voraus.

Wir treffen also als Fortsetzung der Weissagung 3, 6—16 eine Weissagung ohne Anfang, wie wir vor der-

selben eine solche ohne Schluß gefunden haben. Diese Beobachtung fordert dazu auf, zu untersuchen, ob nicht 3, 19 die 3, 5 abreisende Weissagung fortsetzt. Und diese Vermuthung bestätigt sich augenscheinlich. Es ist וְאָנֹכִי 3, 19 der Gegensatz zu וְהִכֵּל v. 5. Es handelt sich von 3, 19 an wieder wie in c. 2 um Gesamttisrael; auf die Schilderung, wie unberechtigt Israels selbstgerechte und selbstzufriedene Stimmung ist, 2, 35—3, 5 folgt v. 19. 20 die Ausführung, wie undankbar des Volkes Benehmen war und hierauf v. 21 ff. die Schilderung der wahren Buße und ihrer Wirkungen, welche der vorher geschilderten falschen und erheuchelten entgegengesetzt wird.

3, 6—16 ist sonach mitten in eine jeremianische Weissagung von einem späteren eingeschaltet worden, und zerreißt diese jetzt in störender Weise in zwei Theile.

Man wird bei einem solchen Funde jedoch fragen, was hierzu veranlassen konnte. Ich wage die Vermuthung, daß demjenigen, welcher diese Einschaltung vornahm, die Weissagung 3, 6—16 mit ihrem לֹא אֶפִּיל פְּנֵי בְּכֶם כִּי חָסִיד אֲנִי לֹא הִינְטוֹר לְעוֹלָם v. 12 die Antwort auf die Frage הִינְטוֹר לְעוֹלָם in v. 5 zu geben schien. Hierzu kam die große Uebereinstimmung an Gedanken und Bildern in beiden Weissagungen: beide handeln von der vergeblichen Hoffnung Jahves auf eine wirkliche Bekehrung des Volks, welches seine Sünde nicht erkennt, beide stellen in Abhängigkeit von hoseanischen Gedanken das Verhältniß Judas zu Israel unter dem Bilde einer wegen Ehebruchs des Weibes zu scheidenden Ehe dar: 3, 8 wie 2, 2. 3, 1 ff., beide die Abgötterei als Hurerei: 3, 9 wie 2, 20. 3, 1 ff., als die Verehrung unter grünen Bäumen und auf den Hügeln: 3, 6. 13 wie 2, 20, beide bezeichnen dieselbe als Verunreinigung und Entweihung des Landes Israel: 3, 9 wie 2, 7. 3, 1 ff., beide spielen in gleicher Weise mit Holz und Stein auf Ascheren und Maßseben an: 3, 9 wie 2, 27.

Hiermit ist zugleich gesagt, daß kein Grund vorhanden ist, die Weissagung 3, 6—16 Jeremia abzusprechen. Sie wird einst an anderer Stelle unter den Weissagungen des Jeremia gestanden und infolge des oben vermutheten Mißverständnisses eines Ueberlieferers diesen Platz verloren haben. Ihre Einschaltung an unrechter Stelle hinter 3, 5 ist alt, da LXX sie in gleicher Reihenfolge lesen.

3. Habakuk.

Man sieht allgemein die drei Capitel, welche im Zwölfprophetenbuche unter dem Namen des Propheten Habakuk überliefert werden, als die einheitliche Prophetie eines Mannes aus der Zeit der chaldäischen Bedrängnis an, ja man pflegt die künstlerische Anlage dieser Weissagung zu loben¹⁾. Daß dieses Urtheil nur für c. 1, 2—2, 8, nicht aber für c. 1—3 Geltung beanspruchen kann, sollen die folgenden Zeilen in der durch den Schluß des Heftes verlangten Kürze zu zeigen versuchen.

Ich setze bei 2, 9 ff. ein. Die Ausleger haben sich redlich abgeplagt, um diesen Versen einen erträglichen Sinn abzugewinnen. Nach dem Vorhergehenden kann man den Mann, welcher „für sein Haus heillosen Erwerb erwirbt“ nur, wie dies auch herkömmlicher Weise geschieht, auf den Chaldäer deuten und zwar auf den Chaldäer als Personification des ganzen Volkes der Chaldäer. Es entspricht daher schon nicht mehr völlig dem vorausgehenden Gedankenkreise, wenn als der hier Angeredete der Chaldäerkönig gefaßt wird. Aber immerhin wäre ein solcher Figurenwechsel denkbar und erträglich. Allein mit Recht hat Hitzig diese Auffassung bekämpft. Wegen v. 9^b

¹⁾ An der Gliederung des Buchs hat, wie ich nach Niederschreiben dieser Zeilen sehe, J. von Gumpach in seinem wunderlichen Commentare über Habakuk (München 1860) Anstoß genommen, jedoch von dieser richtigen Beobachtung aus in unmöglicher Weise durch Versetzungen den mangelnden Zusammenhang herzustellen versucht.

kann man unmöglich v. 9 auf den Chaldäerkönig beziehen. Auf diesen paßt weder der Ausdruck, er erwerbe heillosen Erwerb, um „sein Nest in die Höhe zu setzen“ d. h. um sich eine hochgelegene, unersteigliche Burg anzulegen, noch „er thue dies letztere, um sich aus der Hand des Heillosen zu retten.“

Doch ist Hitzig's Beziehung der Verse auf Jojakim, dessen ganzes Sinnen nach Jer. 22, 13—17 auf sein צַעַר gerichtet gewesen sei, und der nach eben diesen Versen Blutvergießen und Bedrückung ausgeübt habe, um seine Burg auszubauen, ebenso unglücklich. Sie reißt diese Verse, was Steiner wenigstens zu v. 15 ff. bemerkt, völlig aus dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden. Dann aber paßt der Inhalt der Verse eben so wenig auf Jojakim als auf den Chaldäerkönig. Denn auch Jojakim hat nicht erst sein Nest in die Höhe gesetzt, um dem Unheil zu entgehen¹⁾.

Die Verse 9—11 passen nur auf einen Tyrannen, welcher durch Bedrückung anderer seine Macht gegründet hat und seine Familie hierdurch in die Höhe zu bringen sucht, zwar auf einen Palästinenser, aber nicht auf Jojakim. Schon hiermit aber ist erwiesen, daß diese Verse nicht hierher gehören.

Anzunehmen, daß sie später zugesetzt sind, rathen nun auch die folgenden Verse 12—14, welche durch Citirung dreier göttlicher Weissagungen (l. v. 13 mit LXX הַלֵּלָהּ הַיְיָהּ). Diese Weissagungen sind Mi. 3, 10 = v. 12, Jer. 51, 58 = v. 13, Jes. 11, 9 = v. 14. Ist erkannt, daß hier Jer. 51, 58 in v. 13 vorliegt, so ist auch weiter erkannt, daß der Zusatz von v. 9 ein sehr später ist.

Wie der erste Weheruf, so hat auch der dritte — nach dem eben Erörterten ist es eigentlich ein zweiter —

¹⁾ Wäre v. 10^b ordentlich erhalten, so würde dies wohl noch evident sein.

Weheruf v. 15—17 den Auslegern grofse Mühe bereitet. Auch hier stehen sich die beiden Deutungen auf den Chaldäer und auf Jojakim gegenüber. Auf Jojakim diesen Weheruf zu beziehen verwehrt gebieterisch v. 17. Derselbe ist gar nicht in die Lage gekommen einen **הַמַּסָּה לְבָנוֹן** zu begehen. v. 17 paßt aber auch nicht auf die Chaldäer; die zum Belege dieser Auffassung angeführten Stellen Hos. 11, 7. 8. Jes. 14, 8. 37, 24. 40, 16 haben gänzlich andern Sinn. Ein zur Erorberung ausziehendes Heer hat wichtigeres zu thun, als auf dem Libanon Cedern zu hauen und dort zu jagen, und das sind doch wohl nicht Dinge, welche das Gefühl alter Israeliten verletzen. Wollten wir diese Züge auf die Chaldäer deuten, so müßten wir sie wenigstens bildlich fassen, was aber der Zusammenhang widerräth. v. 15 und 16 aber haben wohl einen Sinn, wenn wir sie auf einen Emporkömmling beziehen, welcher in der neugebauten Burg mit seinen Genossen Zechgelage feiert; wie sie aber auf den Chaldäerkönig bezogen werden sollen, sehe ich nicht. Und von einem solchen Manne würde sich nun auch v. 17 ausreichend verstehen lassen: er wird als ein das Land verwüstender Raubritter geschildert.

Was in v. 18—20 folgt, kann gleichfalls weder auf den Chaldäerkönig noch auf Jojakim bezogen werden. Dafs Jojakim solchen Götzendienst getrieben habe, ist nach dem, was wir von seiner Zeit wissen, unwahrscheinlich; und einen solchen dem Chaldäerkönig vorzuwerfen, hat kein Israelit ein Recht. Die Beschreibung des Götzendienstes ist übrigens durchaus im Geschmacke späterer Zeiten gehalten, ein zur Zeit der chaldäischen Einfälle lebender Prophet würde sich anders ausgedrückt haben. Dabei ist zu bemerken, dafs v. 18 eine Einschaltung ist, jünger als v. 19 und 20, wohl der Stofsseufzer eines Lesers. Sachlich betrachtet würde v. 18 hinter v. 19 gehören; v. 18 und 19

jedoch umzustellen wird durch den Zusammenhang von v. 19 und 20 verboten.

Bestätigt aber wird die Vermuthung, daß 2, 9—20 ein Zusatz sind, durch den Befund von c. 3, welches v. 2 und 16 bestimmt Bezug nimmt auf die 2, 2 ff. geweissagte Gerichtsoffenbarung Gottes, jedoch von jeder Anspielung auf die Chaldäer frei ist und nach Form wie Inhalt sich als nicht aus der chaldäischen Zeit herrührend ausweist. Es ist ein ganz im Tone nachexilischer Psalmendichtung gehaltenes, in der Disposition und Durchführung der Gedanken des nöthigen Gleichmaßes entbehrendes Gebet der Gemeinde. Dieselbe ist in großer Noth. Und zwar besteht diese 1) darin, daß ein fremdes Volk Jahve drängt, v. 16, also die Gemeinde bedrückt, 2) daß Mißwachs sie getroffen hat und in Folge dessen auch der Viehstand sich verringert hat, v. 17. So erwartet sie zwar in der tröstlichen Hoffnung, daß Jahve ihr helfen werde, aber doch auch in Furcht und Schrecken die verheißene Offenbarung Gottes zum Gerichte. Denn die Noth, in welcher sie sich befindet, zeigt ihr, daß der Tag Jahves nahe ist. Das Ebenmaß der Gedanken wird dadurch gestört, daß der Dichter, indem er als Lyriker den Gedanken, daß Gott demnächst erscheinen wird, in der Form einer Beschreibung der von ihm im Geiste geschauten Erscheinung Gottes zum Ausdrucke bringt, auf ihm geläufige, weil aus alten Mustern bekannte Gedankenreihen kommt, und dieselben von 13—15 in ganz unverhältnißmäßiger Ausführlichkeit entwickelt. Zum Erweise dessen die Parallelen zu v. 3—15 aus der späteren Literatur hier nachzuweisen, wird unnöthig sein. Daß nun aber ein Dichter, welcher den Artikel nahezu meidet, Gott אֱלֹהֵי v. 3 nennt¹⁾ und Israel

¹⁾ Man mache hiergegen nicht 1, 11 geltend. v. 11 ist in Unordnung. Von dem Vorhergehenden und Folgenden unterscheidet er sich durch den mangelhaften Bau des Parallelismus. Wie aber כִּהוּ für

als Gottes מְשִׁיחַ bezeichnet v. 13, welcher Ausdrücke wie בְּקָרְבַּ שְׁנִים v. 2 gebraucht, ein junger Dichter sein wird, dürfte einleuchten.

Aus dem Entwickelten folgt, daß die ihrem Gedankeninhalte nach einheitliche und gut disponirte, auch mit Ausnahme weniger Stellen¹⁾ gut erhaltene Weissagung eines Propheten der chaldäischen Zeit, welche uns unter dem Namen Habakuks Hab. 1, 2—2, 8 überliefert worden ist, in nachexilischer Zeit einen Schluß erhalten hat, welcher eine Schilderung eines späteren heidnischen oder heidnisch gesinnten Gegners der Gemeinde enthält und in einen Bittgesang der Gemeinde ausläuft, welche im Vertrauen auf Gottes Weissagungen diesen um seine Hülfe bittet. Die Veranlassung und die Berechtigung, die alte Weissagung zur Unterlage dieser späteren Ausführungen zu benutzen, können nur darin gefunden werden, daß damals die Gemeinde in einer Lage war, deren Ab- und Vorbild diese alte Weissagung zu sein schien. Wie jener alte Prophet erwartete auch sie Jahves Erscheinen zum Gericht über einen heidnischen Feind und Bedrücker, durch welchen Gott ein Gericht hatte vollstrecken lassen; sie befanden sich in Armuth und Noth, als wäre sie vom Chaldäer ausgeplündert, und hatte ihren Trost an jenem Worte des alten Propheten, daß der Gerechte durch seine Treue lebt.

Die Zeit nun ausfindig machen zu wollen, in welcher

den Singular Zeugniß ablegen soll, wie behauptet worden ist, vermag ich nicht einzusehen. Was wissen wir denn von der Aussprache des Suffixes der 3. Pers. masc. Sing. im 7. Jahrhundert?

¹⁾ Gestört ist der Parallelismus in v. 8 u. 9. Die Worte וּפְרָשָׁיו וּפְרָשָׁיו sind, wie Ewald vermuthet, wohl Glossem zu וּפְרָשָׁיו וּפְרָשָׁיו. In v. 9 aber fehlt ein Glied. Wahrscheinlich ist der unerklärbare Passus מְנַחֵם פְּנֵיהֶם קְרִימָה Rest zweier Glieder. Ueber v. 11 ist oben gesprochen worden.

diese Uebersetzung und Verwerthung des alten Orakels erfolgt sein mag, würde vergebliche Mühe sein. Die lückenhafte Uebersetzung der nachexilischen Schicksale der Gemeinde so gut wie der Umstand, daß in 2, 9—3, 19 Züge, welche nur auf bestimmte Ereignisse gedeutet werden könnten, fehlen, würden hier nur Möglichkeiten zu finden erlauben. Solche vorzuführen aber ist kein Bedürfnis.

Daß der Prophet mit dem aus aller Analogie herausfallenden Namen in dem Denken der nachexilischen Judenheit eine große Rolle gespielt hat, ergibt sich aus den über ihn erzählten Legenden. Es kann die Frage aufgeworfen werden, ob vielleicht diese Legendenbildung mit dem, was hier über die Entstehung des unter seinem Namen überlieferten Buches behauptet worden ist, in irgend einer Verbindung steht. Sie zu thun wird erlaubt sein, auch wenn es darauf keine Antwort gibt. Muß man eine solche doch auf wichtigere Fragen in unserer Wissenschaft schuldig bleiben.

Bibliographie.

- The Hebrew Student, a monthly Journal, in the interests of Old Testament Literature and Interpretation ed. W. R. Harper. Vol. II, No. 10. June 1883. Vol. III, No 2 (October). No. 3 (November 1883). Chicago 1883. 8°.
- Riehm, E. C. A., Handwörterbuch d. bibl. Alterthums f. gebildete Bibelleser. Lief. 17. 18. S. 1537—1728. Bielefeld 1883. 8°.
- Boehl, E., zum Gesetz u. zum Zeugnis. Eine Abwehr wider d. neukrit. Schriftforschung im A. T. Wien 1883. V. 231 S. 8°.
- Librorum V. T. canonicorum pars I graece Pauli de Lagarde studio et sumptibus edit. Gottingae 1883, XVI, 544 S. 8°.
- † Pentateucus Samaritanus. Ad fidem libr. mascriptorum apud Nabulianos repertorum ed. et varias lectiones adscr. H. Petermann. Fasc. III. Leviticus, quem ex recensione Petermanniana typis describendum curavit C. Vollers. S. 261—347. Berlin 1883. 8°.
- Derenbourg, J., Encore quelques mots sur les sections du Pentateuque s. Rev. des Etud. Juiv. No. 13, Juillet-Sept. 1883, S. 146 ff.

- Roos, Fr., d. Geschichtlichkeit d. Pentateuchs, insbesondere seiner Gesetzgebung. Eine Prüfung der Wellhausen'schen Hypothese. Stuttgart 1883, 168 S. 8°.
- † Pentateuch, d., übers. u. erläutert von S. R. Hirsch. 1. Th. Genesis. 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1883. VI, 633 S. 8°.
- † Homberg, T., Lecture sur l'interprétation à donner aux premiers versets de la Genèse. Rouen 1883. 7 S. 8.
- Budde, K., d. biblische Urgeschichte [Gen. 1—12, 5] untersucht. Anh.: d. älteste Gestalt d. bibl. Urgeschichte, versuchsweise wiederhergestellt, hebr. Text u. Uebersetzung. Gießen 1883. IX, 539 S. 8°.
- Guthe, H., Fragmente e. Lederhandschrift, enth. Mose's letzte Rede an die Kinder Israel, mitgetheilt u. geprüft. M. e. autogr. Taf. Leipzig 1883. IV, 94 S. 8°.
- Palm, A., d. Lieder i. d. histor. Büchern d. A. T. Stroph. Textausg. u. Uebersetzung. 2. Aufl. Freiburg i. B. VII, 83 S. 8°.
- Grätz, Exeget. Studien zum Propheten Jeremia s. Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth. 1883, S. 337 ff. 385 ff.
- Dichtungen der Hebräer, die. Zum erstenmale nach dem Verfaß des Urtextes übers. von G. Bickell. III. Der Psalter. Innsbruck 1883. XII. 280 S. 8°.
- Ecker, J., Prof. Bickell's Carmina Veteris Testamenti metrica, Das neueste Denkmal auf dem Kirchhofe der hebr. Metrik, beleuchtet. 2. Aufl. Münster 1883. 69 S. 8°.
- Graetz, H., kritischer Commentar zu den Psalmen, nebst Text u. Uebersetzung. 2. Bd. Breslau 1883. VII, S. 385—701. 8°.
- Derenbourg, J., Etudes bibliques. III. Le Psaume 84 s. Rev. des Étud. Juiv. Nr. 12, Avril-Juin 1883. S. 161 ff.
- Handbuch, kurzgefaßtes exegetisches, zum A. T. 7 Lief. (Die Sprüche Salomos. Erkl. v. E. Bertheau. In 2. Aufl. hrsg. v. W. Nowack. Der Prediger Salomos. Erkl. v. F. Hitzig. In 2. Aufl. hrsg. v. W. Nowack.) Leipzig 1883. XLVI, 314 S. 8°.
- Dyserinck, J., kritische Scholien by de vertaling van het Boek der Spreuken s. Theol. Tijdschrift 1883, 5 & 6. Stuk, Nov., S. 577 ff.
- † Berfried, Edgar, Das Hohelied Ein Vermählungsfestspiel im Harem d. israel. Königs Salomo. Durch Einfügung d. scen. Details erläutert. Mittelwalde 1883. 33 S. 8°.
- † Bergmann, Fr., e. Kette von Liedern (bisher das Hohelied Salomo's betitelt) u. der Greis Salomo (bisher der Prediger Salomo benannt), aus dem Urtext übers. u. erkl. Straßburg 1883. VIII, 111 S.
-
- † Cazet, Cl., du mode de filiation des racines sémitiques et de l'inversion. Paris 1882. 107 S. 8°.
- † Ginsburg, Ch., the dageshed Alephs in the Karlsruhe Ms., s. Abhandl. u. Vorträge d. 5. intern. Orient.-Congr. zu Berl. 1881; II, 1: Abhandl. u. Votr. d. sem. u. afr. Section. Berlin 1882. S. 136 ff.
- Strack, H. L., Hebr. Gramm. m. Uebungsstücken, Litteratur u. Vocabular. Zum Selbststudium u. f. d. Unterricht m. besonderer Berücksichtigung derer, die das Hebr. erst auf der Universität erlernen. Karlsruhe 1883. XV, 163 S. 8° (Porta linguarum orientalium edd. Petermann, Nestle etc. Pars I, Ed. III.)

Anmerkungen zu Jes. 24—27.

Von Rudolf Smend.

Die Meinungen über den Inhalt und die Entstehungszeit dieser Capitel sind so zahlreich und so wenig übereinstimmend, daß, wer ihre Zahl um eine neue und von den bisherigen völlig abweichende vermehrt, nicht gerade auf Dank und kaum auf williges Gehör rechnen darf. Obendrein möchte meine Meinung vielen auch an und für sich schon sehr unbefriedigend erscheinen. Ich bin nämlich keineswegs im Stande, die Zeitlage, in der diese räthselhaften Capitel entstanden sind, anderweitig in der uns bekannten Geschichte nachzuweisen. Sie stammen meiner Ueberzeugung nach aus einer Situation, an die sich keine geschichtliche Erinnerung knüpft, und dieser Umstand setzt mich allen meinen Vorgängern gegenüber einermassen in Nachtheil. Ich würde deshalb die nachfolgende Untersuchung vielleicht nicht veröffentlicht haben, wenn meine Auffassung sich nicht auf Beweise stützte, die ich für durchaus zuverlässig halten muß. Ueberdies aber giebt der eigenartige und wichtige Inhalt dieser Capitel der Frage nach der Zeitlage, in der sie entstanden sind, eine solche Bedeutung, daß der Versuch, sie zu lösen, immer wieder unternommen werden muß. Wenn deshalb auch meine Meinung, wie ich das allerdings erwarte, auf Widerspruch stoßen sollte, so bin ich doch gewiß, zur Lösung der vorliegenden Frage dadurch beizutragen, daß ich die bisherigen Versuche mehr oder weniger widerlege und zugleich die Zahl der bisher in Betracht gekommenen Probleme vermindere und neue hinzufüge.

Großes Interesse nimmt der Verf. dieser kleinen prophetischen Schrift an dem von ihm erwarteten Untergang

einer ungenannten feindlichen Stadt, um diesen einen Punkt drehen sich seine eschatologischen Erwartungen. Es ist deshalb natürlich, daß sich auch die Aufmerksamkeit der Ausleger vor allem hierauf richtete, mit der Bestimmung dieser Stadt schien sich die Zeit des Verf. finden zu lassen und von da aus dann auch das Einzelverständniß zu ergeben. Man nahm dabei als selbstverständlich an, daß es sich um ein uns anderweitig bekanntes Ereigniß handeln müsse, daß ferner die Stadt, die in den eschatologischen Erwartungen des Verf. eine so große Rolle spielt, jedenfalls eine Weltstadt ersten Ranges gewesen sei. Auf Grund dieser sehr nahe liegenden, in Wahrheit aber durch nichts gerechtfertigten und m. E. falschen Voraussetzungen versuchte man immer wieder, unter jener Stadt Babel oder Ninive oder auch Tyrus zu verstehen. So sehr war man von diesem einen Gegenstand in Anspruch genommen, daß man darüber den Gedankengang des Verf. selten gehörig ins Auge faßte. Man rieth eben auf eine der genannten Städte und suchte dann die ganze Schrift danach zu verstehen. Auf welche Willkürlichkeiten man dabei in der Exegese gerieth, beweist der endlose Dissensus der Ausleger: Jes. 24—27 gilt deshalb für einen der unverständlichsten Abschnitte der Bibel. Ich glaube, der Erfolg hat hinreichend gelehrt, daß man auf falschem Wege war. Allerdings möchten manche Einzelheiten hier wohl immer dunkel oder doch zweifelhaft bleiben, ich bin aber der Meinung, daß diese kleine Schrift im Großen und Ganzen für uns vollauf verständlich ist, wenn man sie zuerst überall in ihrem Zusammenhang zu verstehen sucht und erst dann nach jener Stadt fragt. Dann zeigt sich, daß betr. jener Stadt in der That noch eine andere Möglichkeit besteht, und es ist verwunderlich, wie consequent man hier von jeher an der m. E. zu Tage liegenden Wahrheit vorbeigegangen ist. Darüber kann, soviel ich sehe, kein Zweifel bestehen, wo jene Stadt lag und wann ungefähr

die hier vorausgesetzte Geschichte spielte. Jes. 24—27 mag uns zugleich aber von neuem lehren, daß wir über eine gewisse Periode der A. T. Geschichte fast gar nichts wissen.

Mein Resultat habe ich auf Grund einer Untersuchung über den Gedankengang und Zusammenhang der kleinen Schrift gewonnen. Ich gebe dieselbe hier zunächst in einiger Ausführlichkeit und richte dabei an meine Fachgenossen die Bitte, die mir etwa geschenkte Aufmerksamkeit und Kritik hierauf vor allem richten zu wollen. Denn eben auf diesem Wege haben sich für mich die wichtigsten Argumente ergeben, auf denen meine Meinung über die Entstehungszeit dieser kleinen Schrift beruht. Mit der richtigen Bestimmung jener ungenannten Stadt ist die Aufgabe allerdings noch nicht gelöst. Auch möchte ich weitergehenden Interessen dienen, mein Absehen war keineswegs nur auf die Fixirung der Entstehungszeit dieser Schrift gerichtet.

* * *

Eine furchtbare Katastrophe steht bevor. Dem jüdischen Lande droht ein fremdes Heer, das hier wie sonst auf der ganzen Erde großes Unheil anrichtet und einen völligen Umsturz aller bestehenden Verhältnisse herbeiführt. Das Land wird von Grund aus verheert und geplündert und die Städte zerstört. Die Bevölkerung zerstreut sich in alle Welt und nur wenige Menschen bleiben im Lande übrig und diese in so elenden Verhältnissen, daß alle Unterschiede von Vornehm und Gering, von Reich und Arm verwischt werden¹⁾. Denn dem Höchsten

¹⁾ Delitzsch bestreitet zu v. 2 mit Recht, daß **נָשָׂא** oder **נָשָׂא** „von Jemandem etwas leihen“ bedeute. Er erklärt: der Creditor ist wie der, welchem er creditirt. Ich halte das auch für möglich. Obwohl man eher die Aussprache **בֶּן נָשָׂא** oder **בֶּן נָשָׂא** erwarten sollte, könnte die vorliegende vom Verf. beabsichtigt sein. Man ist freilich

im Lande geht es ebenso wie dem gemeinen Volke. Jamernd beklagt man die Verwüstung der Weinberge, die fröhlichen Trinkgelage haben ein Ende, alle Freude verstummt, man schließt sich zu Hause ein aus Furcht vor den Räubern. So gleicht das Land und die ganze Erde abgeernteten Reben und Oelbäumen, an denen man bei der Nachlese (עללה, נקרה) nur hie und da noch eine vereinzelte Frucht findet (v. 1—13).

Es handelt sich hier um eine Katastrophe, die wenigstens für Juda bisher noch nicht eingetreten ist, sondern hier erst angekündigt wird. Das beweist die Form der Einführung v. 1 (הנה mit nachfolgendem Particip) und sodann der Schluß von v. 3. Das Wort, das Jahve geredet hat, ist offenbar das vorliegende, dann haben wir aber eine Weissagung vor uns (vgl. 25, 8). Dasselbe ergibt sich aus v. 13, wo der Verf. seine Drohung gegen Juda damit begründet, daß eben der ganzen Welt ein gleiches Schicksal bevorstehe. Inwiefern dagegen v. 10—12 „offenbar Beschreibung der Gegenwart sei“ (Hitzig), ergibt sich einstweilen nicht¹⁾. — Ferner droht das hier angekündigte Unheil freilich aller Welt, aber zunächst redet der Verf. doch nur von Juda. Er hebt die Verwüstung der Weinberge in einem Grade hervor, der nicht am Platz wäre, wenn der Verf. nicht vor allen Dingen Juda im Auge hätte. Er exemplificirt die Unterschiede im öffentlichen Leben allein am Gegensatz von Priester und Laie, wobei er zunächst nur an Juda denken kann (v. 2). Namentlich läßt aber die Motivirung seiner Drohung hierüber keinen Zweifel. Die Katastrophe bricht herein,

versucht, nach 1 Sam. 22, 2 לך zu lesen. Uebrigens steht bei den drei letzten Paaren der besser Situirte voran, umgekehrt bei den drei ersten (vgl. Ez. 7, 12 f.).

¹⁾ Natürlich bleibt hier aber wie sonst überall vorbehalten, daß der prophetische Schriftsteller vom Standpunkt der Erfüllung aus seine Weissagung niedergeschrieben haben kann.

weil das heilige Land von seinen Bewohnern befleckt ward, weil sie die Gesetze übertraten, das Gebot verletzten, den ewigen Bund brachen. Darum frisst der Fluch das Land (v. 5. 6). Man bezieht die Worte freilich wohl auf den noachitischen Bund und Hitzig beruft sich hierfür auf den Ausdruck v. 18 (vgl. Gen. 7, 11. 8, 2). Cheyne meint sogar, Jahve wolle hier sein Versprechen von Gen. 8, 21. 9, 14 widerrufen. Aber jenes Versprechen galt als unwiderruflich (Jes. 54, 9) und von einer neuen Sündfluth ist v. 18 ff. auch nicht die Rede. Wie könnte ferner der noachitische Bund kurzweg als der ewige bezeichnet sein? Ein jüdischer Leser konnte von vornherein dabei an ihn nicht denken, er mußte unter dem ewigen Bunde den vom Sinai verstehen¹⁾. Und dann die Gesetze des noachitischen Bundes? Sollte die Sünde der Welt, die jetzt (v. 16 ff.) im Weltgericht bestraft wird, einfach in Mord oder in Blutgenuß bestehen? Konnte wohl jemals ein Jude die Sünden der Welt an den sogenannten noachitischen Geboten messen? Beurtheilt der Verf. jene Blutschuld (26, 21), auf die er allerdings großen Nachdruck legt, nach dieser Norm? Ebenso ist der Fluch (v. 6) kein anderer als der, den die Uebertretung des mosaischen Gesetzes für Israel nach sich zieht²⁾, und das Land, das durch die Sünde seiner Bewohner entweiht

¹⁾ Freilich wird "ע"ב in diesem Sinne von der Verpflichtung Israels selten gebraucht und dann sogar immer nur bei einzelnen besonders wichtigen Geboten (Gen. 17, 13). Ex. 31, 16. Lev. 24, 8. Sonst wird dabei immer an die Verpflichtung Jahves gegenüber Israel oder David oder Aron gedacht (Gen. 17, 7. 19. Num. 18, 19. 25, 13. 2 Sam. 23, 5. 1 Chr. 16, 17. Jes. 55, 3. Jer. 32, 40. 50, 5. Ez. 37, 26. Ps. 105, 10). Nur Gen. 9, 16 macht eine Ausnahme, aber der Bund mit allen Menschen in Noah ist eine theologische Speculation.

²⁾ Dt. 27—29. 30, 7. Jer. 11, 3. 8. 23, 10. Ez. 16, 59. 2 Chr. 34, 24. Dan. 9, 11. Dagegen liegt Sach. 5, 3 wiederum nur eine Uebertragung vor.

wird, ist mit nichten die profane Welt (Am. 7, 17), sondern das heilige Land¹⁾. Diese nachdrückliche Begründung der Drohung beweist also, daß der Verf. zunächst nur auf Juda abzielt, ארץ ist das Land, nl. Juda, und auch חבל ist 24, 4 dem entsprechend zu deuten, wie das für letzteres Wort auch 26, 9. 18. 27, 6 nöthig resp. wahrscheinlich ist²⁾. Auf alle Fälle ist man 24, 4 zu diesem Verständniß gezwungen, das die wahrscheinliche Grundbedeutung des Wortes wenigstens ermöglicht. Es ist grundverkehrt, wenn man wie Hitzig und Delitzsch wegen der sonst üblichen Bedeutung von חבל diesem ganzen Abschnitt Gewalt anthut³⁾. Erst v. 13 wird uns bedeutet, daß die Juda bedrohende Strafe in Zusammenhang stehen werde mit einer Katastrophe, die über die ganze Welt hereinbricht. Hiernach kann man auch über v. 10 nicht in Zweifel sein. Die קריית-חרו, von der hier die Rede ist, wird von fast allen Auslegern identificirt mit jener heidnischen Hauptstadt, deren Fall in den folgenden Capp. 25, 2. 12. 26, 5. 27, 10. 11 geweissagt ist. Aber v. 11 greift auf v. 7—9 zurück, handelt also wie diese von Juda und dem entsprechend sind deshalb auch v. 10. 12 zunächst von Juda zu verstehen. In Folge dessen bezweifele ich allerdings die Richtigkeit der Lesart קריית-חרו. Bisher war von keiner Stadt die Rede, man kann also nicht über-

¹⁾ Lev. 18, 25. 27. 19, 29. Num. 35, 33. Dt. 24, 4. Jer. 3, 1. 2. 9. 16, 18. Ez. 22, 24. 36. 17. Ps. 106, 38.

²⁾ Bei der zuletzt genannten Stelle entscheidet der Vergleich mit 27, 12. 13, ebenso kann 26, 18 nicht wohl „Erdenbürger“ gedeutet werden. Danach glaube ich auch 26, 9 das Wort nach ארץ נכחות v. 10 verstehen zu sollen als das jüdische Land mit der nächsten Umgebung.

³⁾ Ich behaupte übrigens nur, daß חבל nicht nothwendig die ganze Erde umfaßt. Richtig wird der Abschnitt von Gesen., Knobel, Kuenen, Reufs auf Juda bezogen, unrichtig dagegen von ihnen allen auf die Gegenwart resp. Vergangenheit.

setzen : „Zertrümmert ist sie zur Stadt der Oede.“ Vielmehr muß "ה"ק Subject sein und dann ist die Wahl zwischen der Prolepse „zertrümmert ist die öde Stadt“ und der einfachen Uebersetzung „zertrümmert ist die Stadt der Lüge“ oder „der Nichtigkeit“, d. h. des Götzendienstes, bald entschieden (vgl. 1 Sam. 12, 21. Jes. 41, 29. 44, 9). Aber so kann Jerusalem wohl nicht genannt sein, auch wenn 27, 9 vom Götzendienst der Judäer die Rede sein sollte. Ich möchte deshalb lieber קריה lesen (zertrümmert ist die Stadt zur Oede; vgl. 34, 11. 45, 18. Jer. 4, 23) und den Singular generisch verstehen. Auch die ältesten Versionen möchten so gelesen haben¹⁾ und wiewohl diese Lesart als eine Erleichterung der masorethischen erscheinen könnte, so ist auch umgekehrt die Entstehung der masorethischen Lesart aus der unseren leicht zu erklären, sobald man nämlich unter der hier genannten Stadt die heidnische von Cap. 25—27 verstand. Uebrigens wird diese Aenderung noch durch die nach 26, 20 zu erklärende zweite Vershälfte empfohlen²⁾ und ferner durch den Anfang von v. 11, der uns auch eher in die judäischen Landstädte als nach Jerusalem führt³⁾. Wie dem aber auch sein mag, auf alle Fälle ist 24, 1—12 von Juda die Rede.

Im Gegensatz zu der schlimmen Ankündigung von v. 1—13 ist v. 14 f. von solchen die Rede, die jubelnd zum Preise Jahves auffordern, der seine alleinige Hoheit

¹⁾ LXX : ἡρημώθη (= נשמה?) πᾶσα πόλις. Targ. איתכרת קרתהון צדיאח.

²⁾ Die herrschende Erklärung, wonach der Zugang zu den Häusern durch Trümmer versperrt wäre, ist unnöthig und gewaltsam.

³⁾ Vgl. Ps. 144, 14. Uebrigens ist היין metonymisch gesagt für Reben, wie auch תירוש v. 7. Die Rede ist einigermaßen gegliedert in 4 × 3 Verse : v. 1—3. 4—6. 7—9. 10—12. Der Vorwurf, daß die ganze Schilderung spielend und kalt sei (Gesens.), beruht zum Theil wenigstens auf der falschen Annahme, daß es sich um die (bereits vergangene) Verwüstung des Landes durch Nebukadnezar handele.

jetzt offenbart¹⁾. Wer sind diese, die hier kurzweg mit **הַמָּתָה** eingeführt werden? Die LXX versteht darunter den Rest der Judäer oder Menschen, der die jetzt kommende Katastrophe übersteht und das Glück der unmittelbar darauf eintretenden messianischen Zeit genießen wird. Dies Verständniß liegt nahe. Denn einmal theilt der Verf. in der That mit fast allen anderen Propheten eine derartige Erwartung. Sodann scheinen die Schlußverse der ganzen Schrift (27, 12. 13) eine solche Gedankenverbindung von v. 14 mit dem Vorhergehenden zu empfehlen. Endlich scheint das Imperf. **יִשְׂאוּ** für diese Auffassung zu sprechen. Gleichwohl ist dieselbe zu verwerfen. In Wahrheit ist im Vorhergehenden kein Subject zu entdecken, auf welches **הַמָּתָה** zurückweisen könnte. Denn v. 13 ist nicht von den die Noth überlebenden Judäern oder Menschen, sondern überhaupt von dem überbleibenden Rest des gegenwärtigen Weltbestandes die Rede. Ferner scheint mir diese Erklärung wegen des **עַל כֵּן** v. 15, womit die Worte jener Leute eingeführt werden, unmöglich. Dieses **עַל כֵּן** geht deutlich auf das Vorhergehende d. h. auf das Erscheinen der dort angekündigten Kriegsmacht, unmöglich aber auf einen stillschweigend zu ergänzenden Mittelgedanken, daß auf die demnächst eintretende Noth sofort die messianische Zeit folgen werde²⁾. Dasselbe ergibt sich aber auch aus dem Schluß von v. 14. Jene Jubellieder erklingen im Westen, d. h. westlich von Palästina, das ist nur dann verständlich, wenn sie jetzt, wo der Verf. schreibt, erklingen. Denn die messianische Zukunft spielt doch ohne Frage in Palästina selbst³⁾. Deshalb ist man

¹⁾ **עָרָל** mit **ב** wie Jer. 31, 7.

²⁾ Höchstens könnten die Worte auf eine den ersten Lesern bekannte Thatsache der damaligen Zeitgeschichte hinweisen.

³⁾ Delitzsch bemerkt freilich: „der Jubel der Geretteten erschallt vom Mittelmeere her, von welchem das Wohnland der Gemeinde Jahves bespült wird.“ Aber wo schreibt dann der Verf., den Del. doch richtig in Palästina selbst leben läßt? Vgl. noch Hos. 11, 10.

genöthigt, mit Ewald v. 14. 15 nach den ersten Worten von v. 16 zu erklären und danach haben wir jene Glaubensgenossen des Verf. sogar im fernen Westen am Rande der Erde zu suchen¹⁾).

Nicht ganz deutlich ist ferner, worüber die Juden am Rande der Erde jubeln. Sie rufen צְבִי לְצַדִּיק, was in der That wohl nur heißen kann, daß der Gerechte d. h. die jüdische Gemeinde zu Ehren komme²⁾). Am nächsten liegt da die Vermuthung, daß sie von der bevorstehenden Katastrophe unmittelbar den Triumph der jüdischen Sache erwarten und zwar vor allen Dingen im Blick auf die Juden in Palästina. Schwerlich haben die Worte einen anderen Sinn. Wenn man z. B. annehmen wollte, daß diese Leute selbst der neu auftretenden Macht ihre Befreiung oder dergl. verdankten und darüber jubelten, so wäre das nicht wohl denkbar, wenn sie dabei nicht zugleich an das heilige Land dächten, wo nach der ganzen Haltung dieser Schrift das Auftreten jener Macht mit Sicherheit erwartet wurde. Auf den Sinn ihres Aufrufs, der sich an alle Juden richtet, ist auch aus dem Protest des Verf. zu schliessen.

¹⁾ Ewald sucht dem zu entgehen, indem er v. 14 צְרָלָן als Imperativ spricht. Seiner Meinung nach enthält die zweite Vershälfte eine Aufforderung, die etwa von Babylonien aus nach Westen hin an die palästinensischen Juden erginge. Indessen ist das unmöglich. Die Adresse des Aufrufs wäre mindestens sehr undeutlich (מִים = ihr im Westen?) bezeichnet, der Aufruf selbst, der mit יִשְׂאוּ קוֹלָם יִרְנּוּ nicht wohl eingeführt sein kann, träte völlig abrupt ein und v. 14b. 15 bildeten zusammen einen sehr krausen Satz. Deutlich beginnt der Aufruf erst v. 15 mit עַל כֵּן und v. 14 sind יִרְנּוּ und צְרָלָן einander parallel wie 12, 6. 54, 1. Jer. 31, 7.

²⁾ Der Ausdruck ist freilich ganz singulär. צְבִי findet sich so nirgends; vgl. aber Jes. 4, 2. 28, 1. 4. 5. Jer. 3, 19. Ez. 20, 6. 15. Dan. 8, 9. 11, 16. 41. 45 sowie Jes. 13, 19. 23, 9. Ez. 25, 9. 26, 20. Zu צַדִּיק als Bezeichnung der jüdischen Gemeinde resp. des Volkes Jahves vgl. 26, 2. 7. Hab. 1, 4. 13. 2, 4. Ps. 58, 11. 12. 68, 4. 97, 11. 12. 118, 15. 125, 3.

Jene Jubellieder (zum Ausdruck vgl. 25, 5) waren auch nach Palästina gedrungen, wohin sich u. a. wohl auch die Aufforderung v. 15 richtet¹⁾, aber der Verf. kann jene Erwartung nicht theilen, er sieht sich dagegen zu energischem Protest veranlaßt, der in den weiteren Worten von v. 16 folgt. Mit heftigen Schmerzensrufen lehnt der Verfasser die anderswo laut gewordene Hoffnung ab²⁾. Auch hier ist das Verständniß schwierig. Man kann כנר in seinem gewöhnlichen Sinne nehmen und denkt dabei an die Gottlosen in der jüdischen Gemeinde, die es eben verschulden (v. 5. 6 vgl. v. 20), daß der Triumph der Gerechten noch nicht unmittelbar zu erwarten steht, sondern vorher erst das v. 1—13 geschilderte Unheil eintritt. So gewinnt man einen kräftigen Gegensatz gegen לצדיק³⁾ und zugleich einen ganz erträglichen Uebergang zu v. 17 ff. Die Drohung, die hier ausgesprochen wird, richtet sich freilich nicht nur gegen Juda (vgl. v. 20), sondern auch gegen die ganze Welt, sie schließt sich aber auch so einigermaßen an die Klage über die Gottlosigkeit der Judäer an. Ferner spricht hierfür die Parallele von Jer. 12, 1. Nimmt man dagegen mit den meisten Auslegern כנר im Sinn von „rauben“, so wäre hier von der Vergewaltigung der Judäer und zwar entweder durch die v.

¹⁾ Zu שמענו v. 16 vgl. z. B. 16, 6. Jer. 6, 24. Ob. 1. Sach. 8, 23 u. s. w. — In v. 15 sehe ich keinen Grund die mehrfach beanstandete Lesart בארים anzufechten. Der Aufruf ergeht gewiß an die Glaubensgenossen in der ganzen Welt und deshalb ist die Aenderung באיים sogar schlecht. Die Ausdrucksweise des Verf. ist überhaupt höchst eigenthümlich, ich übersetze deshalb „im Osten.“

²⁾ המה v. 14 erklärt sich aus dem Gegensatz des nachfolgenden ואמר v. 16; vgl. אלה Ps. 20, 9.

³⁾ כנר ist sehr häufig parallel mit רשע und gegensätzlich mit ישר und צדיק; vgl. Prov. 2, 22. 11, 3. 6. 13, 2. 15. 21, 18. 22, 12. 25, 19. Jer. 12, 1. Hab. 1, 13. Ps. 25, 3. 59, 6. 119, 158. — Die Bedeutung „rauben“ findet sich nur 21, 2. 33, 1, wo sie überdies beide Male durch paralleles שרד verdeutlicht ist.

1—13 gemeinte Macht, oder vielleicht auch durch die Bewohner der im weiteren so oft genannten festen Stadt die Rede. Das letztere ist wenig wahrscheinlich. Es würde dann hier plötzlich ein völlig fremdes Element in den Zusammenhang eintreten. Jene Jubelrufe v. 14 ff. beziehen sich doch auf das Erscheinen der v. 1—13 geschilderten Macht, deshalb steht der energische Protest, den der Verf. dagegen erhebt, vermuthlich ebenfalls in nächster Beziehung zu diesem Ereigniß. Was er hier behauptet, muß eine Bekräftigung der Ankündigung von v. 1—13 sein, die eben mit den Erwartungen seiner Glaubensgenossen am Rande der Erde so scharf contrastirt. Es wäre aber vielleicht befremdlich, wenn der Verf. die v. 1—13 geschilderte Macht Räuber nannte. Sie ist das Werkzeug des Weltgerichts, zu dessen Schilderung der Verf. jetzt sofort übergeht, und deshalb wäre sie scheinbar unpassend mit einem solchen Prädicat bezeichnet. Der Gegensatz gegen die erste Vershälfte wäre freilich auch so scharf genug, aber man könnte sich wundern, wenn der Verf. nach v. 5 f. hier das לצדיק passiren liesse. Indessen bezeichnet doch auch der Verf. selbst weiterhin Israel schlechtweg als צדיק (26, 7) und die Heiden als רשע (26, 10). Eine Entscheidung ergiebt sich in diesem Punkte also einstweilen nicht. Die Meinung könnte auch sein, daß jene Kriegsmacht, anstatt unmittelbar die messianische Zeit herbeizuführen, das heilige Land verwüsten wird. Er wäre sogar möglich, daß בגרים dabei anders als das nachfolgende Verbum die einbrechenden Krieger als Heiden bezeichnete. Dann wären auch so צדיק und בנר in dem gewöhnlichen Gegensatz einander gegenüber gestellt.

Nachdem der Verf. zuerst sein eigenes Volk bedroht hat, geht er v. 17 abermals zur Bedrohung und zwar zur Bedrohung der ganzen Welt über¹⁾, der unentrinnbares Ver-

¹⁾ Zu יושב הארץ vgl. 26, 21 und¹⁾ dagegen 24, 6, 26, 18, 9. Die

derben bevorsteht. Freilich wird das Weltgericht v. 18 b. 19 f. apocalyptisch geschildert. Es öffnen sich die Fenster des Himmels, d. h. alle Schreckensmächte des Himmels werden gegen die Erde losgelassen¹⁾ und die Erde wird in ihren Grundfesten erschüttert. Sie bekommt Risse und Spalten und sodann geräth der ganze Erdkörper ins Schwanken, bis sie endlich von der Last ihrer Sünde zu Boden geworfen wird, um nie wieder aufzustehen. Diese Schilderung ist aber bildlich gemeint, denn der Fortbestand des gegenwärtigen Erdkörpers wird im Folgenden überall vorausgesetzt. Es handelt sich in Wahrheit um den völligen Umsturz der gegenwärtig auf Erden bestehenden Ordnung der Dinge, die der ewigen Weltherrschaft Jahves Platz machen soll. In wie weit dabei die jetzt auf dem Schauplatz erscheinende Kriegsmacht das Werkzeug Jahves sein soll, wird hier nicht gesagt, nur die göttliche Ursächlichkeit der bevorstehenden Ereignisse wird betont, die freilich zuletzt in den v. 21 ff. geschilderten Momenten aller Welt deutlich werden muß. Dafs aber vorerst auch auf eine irdische Macht als das Werkzeug des Weltgerichts reflectirt wird, ergiebt sich aus allem Weiteren mit Sicherheit. Jene heidnische Stadt, deren totale Zerstörung dem Verf. so auferordentlich wichtig ist (25, 2. 12. 26; 5 f. 27, 10 f.), fällt jedenfalls durch die Hand desselben Feindes, der Juda nur bis zu einem gewissen Grade züchtigen soll.

Worte v. 17 f. sind ohne Frage nach v. 13 zu erklären und unmöglich werden hier die (angeblich v. 16 b gemeinten) Feinde von v. 1—13 bedroht. Es fragt sich nur, ob man mit Reufs v. 17. 18 a auf Juda beziehen soll, so dafs erst v. 18 b ganz wie v. 13 der Uebergang zur Bedrohung der ganzen Welt gemacht würde, — oder ob v. 17 sofort an die ganze Welt gedacht ist. Ich halte das letztere für richtig. Die Entscheidung ist freilich wesentlich durch das Verständnifs von v. 16 bedingt. Damit soll nicht behauptet sein, dafs der Verf. im Folgenden von Israel absehe (vgl. dag. v. 20). Erst v. 21 ist ausschliesslich von den Heiden die Rede.

¹⁾ Anders 2 Reg. 7, 2. Mal. 3, 10. Ps. 78, 29.

Die jetzt beginnende Reihe von Ereignissen wird darauf hinauslaufen, daß Jahve mit allen irdischen und himmlischen Gewalthabern, die seiner Weltherrschaft entgegenstehen, abrechnet, d. h. mit allen Königen der Erde und ihren himmlischen Protectoren. Diese werden alle gefangen gesetzt und erst nach langer Zeit befreit¹⁾, um dann eben als Unterworfenene die alleinige Majestät Jahves zu verherrlichen. Jahve richtet nämlich sein Reich in Zion auf, in einem Glanze, vor dem Sonne und Mond erbleichen²⁾, an dem aber die Aeltesten seines Volkes sich weiden sollen, die hier merkwürdig genug die Aeltesten Jahves genannt werden³⁾.

Cap. 25 wird mit einem Liede eröffnet. Jahve wird gepriesen, weil er Wunder that, vorlängst gefasste Rathschlüsse ausführte und seinem Volke die höchste Treue bewies. Er warf nämlich eine befestigte Stadt⁴⁾ in Trümmer und niemals werden die eingestürzten Paläste wieder erstehen. Diese That wird dem Gotte Israels allgemeine Anerkennung verschaffen, ein mächtiges Volk wird ihn dafür ehren und die Stadt furchtbarer Nationen ihn fürchten, denn alle Welt wird dies Ereigniß als von Jahve bewirkt ansehen und erkennen. Jahve bewährt sich nämlich als eine sichere Zuflucht für den Geringen und Armen, d. h. für die jüdische Gemeinde⁵⁾, wie ein Schutzdach gegen den Platzregen und wie ein Schatten gegen die

¹⁾ Vgl. Jes. 23, 17. Jer. 27, 22. 32, 5. 2 Kön. 25, 27 ff.

²⁾ Gewöhnlich übersetzt man auf Grund von zweifelhaften Etymologien כוש mit „erbleichen“ und חפר mit „erröthen“, wogegen Delitzsch auf Grund ebenso zweifelhafter Speculationen Einspruch erhebt. Wichtiger scheint mir die Thatsache, daß חפר, das sich 16 Mal findet, fast immer (mit alleiniger Ausnahme von Ps. 34, 6. Jes. 33, 9) mit parallelem כוש erscheint. Daraus folgt wohl, daß ein Gegensatz von blaß und roth für das Sprachbewußtsein wenigstens nicht mehr existirte.

³⁾ נגד wie Ps. 38, 18. 44, 16. 51, 5; vgl. Hab. 1, 3.

⁴⁾ An erster Stelle ist v. 2 wohl עיר zu lesen statt מעיר.

⁵⁾ Vgl. 26, 6. 14, 30. 32, 29. 19, 41. 17. Jer. 5, 4. Zeph. 3, 12.

Hitze. Denn wie einem Unwetter oder auch wie einem heißen Sonnenbrand war das Volk der Wuth seiner übermächtigen Feinde ausgesetzt, aber Jahve war diesem Regen gegenüber wie eine starke Mauer und sein Gewölk dämpfte die versengende Hitze¹⁾. So mußte das Toben und die übermüthigen Siegeslieder der furchtbaren Feinde verstummen. Was hier schon der einfache Wortlaut an die Hand giebt, wird durch c. 26. 27 vollauf bestätigt: die schrecklichen Barbaren, unter deren Druck die Gemeinde so furchtbar litt, sind eben die Bewohner jener nunmehr zerstörten Stadt. Durch ihre Zerstörung erfüllte Jahve einen längst gefassten Rathschluß und bewies Treue seinem Volke. Man darf sich nicht dadurch beirren lassen, daß nunmehr die ורים von v. 5 identisch sind mit denen von v. 2, dagegen die עריצים v. 5 verschieden von den נויים עריצים v. 2. Offenbar soll nun alle Welt die Zerstörung jener mächtigen Stadt eben deshalb dem Jahve zuschreiben, weil dadurch sein Volk von diesem Feinde befreit wird²⁾. Vielleicht sind die Heiden von v. 3 obendrein selbst die Eroberer der festen Stadt.

Es erhebt sich nun die Frage, ob das Lied c. 25, 1—5 eine andere Situation voraussetzt als die, von der c. 24 ausging. Diese Frage ist zweifellos zu bejahen. Die

¹⁾ Schwierig ist der Schluß von v. 4. Da eben vorher Jahve ein מרם genannt ist, so kann unmittelbar darauf nicht gesagt sein, daß die Wuth (33, 11. Ps. 76, 13) der Tyrannen einem Platzregen gleich, der Mauern zerstörte. Denn dadurch würde die Zuverlässigkeit des מרם in Frage gestellt, bei dem nicht nur an Felshöhlen (Hiob 24, 8), sondern auch an Häuser u. dgl. zu denken ist. Die Meinung müßte also entsprechend der parallelen Deutung von צל מהרב v. 5 sein, daß der Platzregen an dieser Wand abprallte. Freilich können die Worte, wie sie lauten, das kaum bedeuten. — In v. 5 ist כציון vielleicht in כענין zu ändern.

²⁾ Es ist durchaus willkürlich, wenn Hitzig diesen Gedanken-gang in v. 2—4 in Abrede stellt und v. 3 für eine eingeschwärzte Parenthese erklärt.

Drohungen und Befürchtungen, die der Verf. c. 24 ausspricht, sind gewiß ernst gemeint, damit ist aber dies begeisterte Triumphlied unvereinbar, wenn die Situation hier noch dieselbe ist wie dort. Wunderbar und aller Welt zum Schauspiel hat Jahve der großen Noth seines Volkes ein Ende gemacht, indem er eine feindliche Stadt von Grund aus zerstörte. Nun sind freilich die 24, 1—13 angekündigten Feinde verschieden von denen, über welche hier triumphirt wird. Wir werden sogar nicht irre gehen, wenn wir die ersteren als die Besieger der letzteren und als die Zerstörer ihrer festen Stadt vorstellen. Aber auf alle Fälle ist die c. 25, 1—5 vorausgesetzte Lage der Dinge eine andere als c. 24, 1—16. Den Untergang einer feindlichen Stadt und die Rettung Judas konnte der Verf. nicht in dieser Weise feiern, wenn seinem eigenen Volke die 24, 1—16 geschilderte Katastrophe noch unmittelbar bevorstand. Auch verbittet der Verf. sich 24, 16 alle vor-eiligen Triumphlieder. Man könnte also annehmen, daß c. 25, 1 ff. in einer anderen Zeit geschrieben sei als c. 24.

Indessen ist doch auch noch eine andere Möglichkeit in Erwägung zu ziehen. Der Verf. giebt uns 25, 9. 26, 1. 27, 2 einige Lieder an, die das Volk Jahves einst in der messianischen Zukunft singen werde. Es wäre möglich, daß auch dies Lied für diese Zukunft bestimmt wäre oder der Verf. sich lediglich in seiner Einbildung in jene Zukunft versetzte, wo er das c. 24 seinem Volke angekündigte Unheil bereits hinter sich hat. Daß sich die Sache in der That so verhält, zeigt der Zusammenhang¹⁾. Denn v. 6—8 werden wir ohne Frage an das Ende der Katastrophe versetzt und die dort ausgesprochenen Hoffnungen

¹⁾ Daß auch hier wie in c. 24 die dort angekündigte Noth für das Volk Jahves in Wirklichkeit noch bevorsteht und überdies die ältere von 25, 4 noch andauert, beweist c 26, 7—21; vgl. dort namentlich v. 20.

schließen sich mit ועשה so unmittelbar an v. 1—5 an, daß auch dieser Abschnitt auf die Zukunft gehen muß, die der Verf. am Schlufs von c. 24 schilderte. Dasselbe ergibt sich aus dem Parallelismus von v. 9, dessen Inhalt ausdrücklich auf die Zukunft bezogen wird. Da nun aber das Lied 25, 1—5 wesentlich für die Zerstörung jener feindlichen Stadt dem Jahve dankt, so folgt weiter, daß auch dies Ereigniß für den Verfasser noch zukünftig ist. Daß wir uns hierin nicht irren, wird sich im weiteren noch bestätigen. Für jetzt bemerke ich nur noch, daß die Erwartung 25, 3 viel leichter verständlich ist, wenn das Ereigniß, an das sie sich knüpft, noch zukünftig war, — sowie daß v. 5 sehr wohl übersetzt werden darf: „Wie Hitze durch Gewölk *wirst* du das Toben der Heiden beugen“ und so auch schon v. 1: „ich will (= werde) dich preisen, deinen Namen loben.“ Eine Einführung, wie wir sie 25, 9. 26, 1. 27, 2 finden, war nicht durchaus nothwendig. Anderenfalls würde man zu der Annahme gezwungen sein, daß dieselbe hier ursprünglich im Texte gestanden habe. Bemerkenswerth ist noch die Art und Weise, in der der Verf. v. 2 zum ersten Male von jener Stadt redet. Es ist für ihn und seine Leser selbstverständlich, daß man bei dem zu erwartenden Sturz der gottfeindlichen Mächte zuerst an sie denkt, deshalb braucht ihr Name gar nicht genannt zu werden.

Zu v. 6 ff. wird, wie es zunächst scheint, ohne engere Verbindung mit v. 1—5 die Schilderung der messianischen Glückseligkeit, die 24, 23 vorläufig abgeschlossen war, wieder aufgenommen. Wie ein König bei seinem Regierungsantritt (1 Sam. 11, 15. 1 Kön. 1, 9. 3, 15), so bereitet auch Jahve, wenn er seine Weltherrschaft aufrichtet, allen Völkern auf dem Berge Zion ein herrliches Mahl. Es ist das nicht etwa eine Einkleidung des Gedankens, daß in Zukunft alle Völker den Jahve auf dem Zion verehren werden. Vielmehr ist das Mahl, wenn auch nicht

geistlich, so doch bildlich zu deuten von dem überschwenglichen Glück, das alle Welt unter der Herrschaft Jahves genießen wird¹⁾. Alles Unglück und Elend, unter dem das menschliche Geschlecht bis dahin gelitten hat, nimmt dann für immer ein Ende, selbst der Bann des Todes wird auf ewig von der Menschheit genommen²⁾. Namentlich wird aber auch Israel ungetrübtes Glück genießen, die Schmach wird ausgetilgt, die das Volk bis dahin überall auf Erden tragen mußte.

Mit v. 8 b macht der Verf. unmerklich den Uebergang zu einer grimmigen Drohung, die er der glänzenden Verheißung von v. 6—8 gegenüberstellt. Rühmend wird das Volk alsdann seinen Gott preisen, auf den es nicht vergeblich vertraute. Jahve gewährte das, was man von ihm erhoffte. Er wird nämlich dann seine Hand auf seinen heiligen Berg legen (Ps. 125, 3) und aufs furchtbarste Rache nehmen an denen, die ihn antasteten³⁾. Moab wird in seinem Lande niedergestampft, wie man Stroh in der Mistgrube niederstampft (Ps. 83, 11). Vergeblich breitet es seine Hände aus, um sich durch Schwimmen aus der ekel-

¹⁾ Vgl. z. B. Jes. 55, 2. Ps. 23, 5. 36, 9. 63, 6.

²⁾ An und für sich könnte v. 7 von der geistigen Blindheit der Heiden verstanden werden (vgl. 1 Kön. 19, 13. Jes. 29, 10. 60, 2. Mi. 3, 6. 2 Cor. 3, 15) und בָּהֶר הַזֶּה (vgl. Jes. 2, 2 ff.) könnte dafür sprechen, aber der Zusammenhang schließt diese Deutung aus. Man muß nach v. 8 erklären, wo וּבִלְע durch בִּלְע wiederaufgenommen wird. Hülle und Decke (oder Gewebe?) bezeichnen das Unglück und vielleicht besonders den Tod. Mit dem Hinweis auf 2 Sam. 19, 5. 15, 30. Jer. 14, 3 u. s. w. ist die Sache freilich nicht aufgeklärt, vermuthlich spielt der Ausdruck auf eine uns unbekannt Sage (vgl. Jud. 16, 13) oder bildliche Redeweise an. Dafs die Stelle geradezu aus einem Propheten etwa des 7. Jahrhunderts entlehnt sei (Ewald), ist nicht anzunehmen.

³⁾ In v. 9 ist קִיִּינִי Präteritum, es redet das Israel der Zukunft. Dagegen nimmt v. 10 ff. der Verf. wieder selbst das Wort und spricht vom Standpunkt der Gegenwart aus über die Zukunft.

haften Pfütze zu retten, Jahve ersäuft es darin, er drückt es nieder, sobald es emportauchen will¹⁾). Ein größerer Contrast ist kaum denkbar als der zwischen dieser Bedrohung Moabs und jener glänzenden Verheißung für alle Völker. Alle Völker sollen zuletzt vor Jahve Gnade finden und aufs höchste von ihm beglückt werden, alles Leid und Elend hat für sie alle und für immer ein Ende. Nur Moab soll mit dem ekelhaftesten Untergang seine Schuld büßen. Es ist der erbittertste Haß, der namentlich darin zum Ausdruck kommt, daß der Verf. mit offener Absicht jener großartig erhabenen und feierlichen Schilderung hier ein geradezu schmutziges Bild gegenüberstellt. Aber darin läuft die Drohung zuletzt doch nicht aus, concret wird der Untergang Moabs geschildert v. 12 : „und deine hohen festen Mauern senkt er, beugt er, wirft er nieder zur Erde in den Staub.“ Triumphierend wird hier der Fall der Mauern Moabs verkündigt, indem der Schwung der Rede sich aufs höchste steigert. Den drei Nomina **מִכְצַר מִשׁוֹב הַמַּחִיךְ** treten drei Verba **הִשָּׁה הַשְׁפִּיל הִגִּיעַ** gegenüber und Moab, von dem bisher in der 3. Person die Rede war, wird apostrophirt. In dieser siegesgewissen Ankündigung²⁾ gipfelt also dieser Abschnitt. Mit dem Triumph über eine demnächst zu zerstörende, nicht näher benannte Stadt beginnt er und mit dem Triumph über die demnächstige Zerstörung der Mauern Moabs schließt er.

Besteht nun irgend welches Recht, die v. 2 nicht näher bezeichnete Stadt von dieser moabitischen zu unterscheiden, wie das doch allgemein geschieht? Der Augen-

¹⁾ Bickell liest **נִאֲחָזוּ** (= sein Emportauchen). Jedenfalls möchte **אֲרֹכּוּ יָדַי** auf das Schwimmen gehen, so dunkel die Worte auch sind.

²⁾ Daß wir hier v. 12 sog. Perfecta prophetica vor uns haben, ergibt sich aus den vorhergehenden Versen und aus dem nachfolgenden 26, 1 unwidersprechlich.

schein bezeugt ihre Identität und daß der hier nicht trügt, müßte doch positiv bewiesen werden. Nach v. 9 wird die Gemeinde in Zukunft triumphirend den Jahve preisen, weil sie in der Noth nicht vergeblich auf ihn hoffte, sondern wirklich von ihm gerettet wurde. Und das wird v. 10 damit begründet, daß Jahve sich seines heiligen Berges annehmen und Moab vernichten werde. Ist nun v. 9 nicht offenbar parallel mit v. 4 und der Feind hier derselbe wie dort, also auch die Stadt v. 12 identisch mit der von v. 2? Die denkbar leidenschaftlichste Erbitterung gegen Moab und gegen Moabs feste Stadt beseelt den Verfasser und da sollte er v. 2, wo er bei seinen Hoffnungen für die Zukunft sofort und ausschließlich und mit der größten Emphase von der Zerstörung einer festen Stadt redet, ohne doch deren Namen zu nennen, an eine andere Stadt gedacht haben? Nur positive Argumente könnten uns zu dieser Annahme bewegen. Was weist denn auf Babel oder Ninive hin? Im Text haben diese Deutungen nicht den mindesten Anhalt.

Im Gegentheile läßt sich aber noch aus anderen Gründen die Identität der beiden Städte sehr wahrscheinlich machen resp. beweisen. Die ungenannte Stadt kehrt noch mehrmals wieder. An jenem Tage, fährt 26, 1 fort, d. h. also, wenn Moabs feste Stadt in Trümmer fällt, wird Juda sich stolz seiner heiligen Stadt rühmen, in der ein gerechtes Volk aus und eingeht. Jahve wird dem Volke glückliche Zeiten geben, möge man immerdar auf ihn vertrauen! „Denn, heist es v. 5, er wirft nieder die Hochthronenden, die feste Stadt erniedrigt er, er erniedrigt sie zur Erde, stürzt sie in den Staub.“ Es sind fast genau dieselben Ausdrücke wie 25, 12. Freilich erinnert 26, 6 sofort auch an 25, 4 und man identificirt deshalb ganz allgemein die Stadt von 26, 5 mit der von 25, 2, anstatt zugleich mit der von 25, 12. Soll man dem Verf. hier wiederum die unglaubliche Ungeschicklichkeit zutrauen, daß er 26, 5

von einer anderen ungenannten Stadt in ganz denselben Ausdrücken redete wie 25, 12 von der Stadt Moabs? Es heisst hier übrigens 26, 6, dass der Fuß des Elenden und der Schritt der Geringen, d. h. des jüdischen Volkes über die Trümmer jener Stadt schreiten werde¹⁾. Nun wohnt aber das jüdische Volk nach c. 24 in Palästina, wie kann man hier also an Babel oder an Ninive denken? — Auch 27, 10 ff. liegt die Sache nicht anders. Der Untergang der festen Stadt soll vor allem die Folge haben, dass die zwischen Euphrat und Aegypten verstreute Gemeinde sich nach dem heiligen Lande sammeln kann. Das passt am besten auf eine Stadt Syriens. — Ferner berufe ich mich auf 24, 17. 18. Vielfach ist unser Verf. von der älteren prophetischen Literatur abhängig, hier aber citirt er einen ganzen Passus aus der Weissagung Jeremias gegen Moab (Jer. 48, 43. 44). Das ist um so bemerkenswerther, als eben mit 26, 17. 18 die Bedrohung der Heidenwelt eröffnet wird. Spricht nicht auch das für meine Meinung, dass der Verf. vom Weltgericht vor allem die Vernichtung Moabs erwartet? Freilich interessirt ihn auch das Wortspiel.

Oder wird wirklich zwischen zwei Städten insofern unterschieden, als die eine unbenannte bereits zerstört ist, dagegen die Stadt Moabs erst noch zerstört werden soll? Ich meinestheils schliesse umgekehrt daraus, dass die Stadt Moabs (25, 12) offenbar noch nicht zerstört ist, dass auch jene mit ihr offenbar identische erst zerstört werden soll. Für 25, 2 ergibt sich das, wie wir sahen, aus dem Zusammenhang. Dasselbe wird für 27, 10. 11 aus dem nachfolgenden **ביום ההוא** 27, 12 wahrscheinlich und danach und nach 25, 12 wird auch 26, 5 zu beurtheilen sein.

¹⁾ An einzelne jüdische oder israelitische Exulanten (27, 13), die zufällig über die Trümmer von Babylon oder Ninive hinschreiten, ist gewiss nicht zu denken. Nein, der bis dahin Unterdrückte soll seinem Unterdrücker den Fuß auf den Nacken setzen und da ist hier wie 25, 4 das Volk als Ganzes gemeint.

Von den Auslegern scheint übrigens allein Ewald gesehen zu haben, zu welchem Verständniß der vorliegende Text von c. 25 zwingt¹⁾. Da aber auch nach seiner Meinung die ungenannte Stadt Babel sein muß, so hilft er sich mit einem Gewaltstreich. Ohne irgend einen Grund anzugeben, bemerkt er S. 164/5 seines Commentars kurzweg in einer Parenthese, daß die Verse 25, 6—11 „durch ein altes Schreibversehen versetzt sein müssen.“ Ihren ursprünglichen Platz weist er ihnen hinter 24, 23 an. Dann schließt sich 25, 12 unmittelbar an 25, 5, Moab ist aus der Mitte gethan und die ungenannte Stadt kann eine andere sein, nach Ewald ist's Babel, dessen Eroberung durch Darius vom Verf. angeblich als vollendet vorausgesetzt wird. Indessen wäre zu einer solchen Umstellung nur dann ein Grund vorhanden, wenn 25, 1—5, wie Ewald annimmt, wirklich von vergangenen Dingen die Rede wäre. Denn dann würde sich allerdings 25, 6 an 25, 5 nicht anschließen und vielmehr als directe Fortsetzung von 24, 23 erscheinen. Aber daß 25, 1—5 anders verstanden werden kann, ist zweifellos. Ferner ist 24, 23 ein vorläufiger Abschluß erreicht, der mindestens keine unmittelbare Fortsetzung erfordert²⁾. Endlich aber entsteht durch die Folge 25, 1—5. 12. 26, 1 ff. ein sehr schlechter Zusammenhang. Daß der Verfasser dreimal so unmittelbar auf der Reihe (25, 2. 12. 26, 5) von der Zerstörung jener Stadt in identischen Ausdrücken geredet haben sollte, ist sehr unwahrscheinlich. Das Lied 26, 1 ff. paßt mit seiner Ueberschrift sehr schlecht an diese Stelle, wenn, wie bei Ewald's

¹⁾ Freilich wirft auch Cheyne die Bemerkung hin, daß 25, 12 vielleicht an falscher Stelle stehe.

²⁾ כהר ציון 24, 23 weist natürlich nicht auf כהר הוה 25, 6 zurück. Es versteht sich von selbst im Munde eines palästinischen Schriftstellers, aber auch nur im Munde eines solchen. Richt. 5, 5. Ps. 104, 25 sind anders.

Annahme ein Lied (25, 1—5. 12) unmittelbar vorhergeht. Wenn ferner 25, 1—5. 12 von der bereits vollendeten Zerstörung einer Stadt die Rede wäre, so widerspräche dem das ביום ההוא 26, 1, wonach das Vorhergehende nothwendig in die Zukunft fallen muß. Ist das aber der Fall, dann ist der einzige scheinbare Grund, den Ewald für seine Meinung anführen könnte, hinfällig. Geht 25, 1—5 auch so auf die Zukunft, dann ist 25, 6—8 sehr wohl als die ursprüngliche Fortsetzung davon verständlich¹⁾. Ueberhaupt aber ist diese Umstellung völlig zu verwerfen, weil Ewald durch dieselbe augenscheinlich die Möglichkeit gewinnen will, unter der ungenannten Stadt Babel zu verstehen, obwohl der Text dazu nirgendwo den mindesten Anhalt bietet.

Dürfen wir aber die überlieferte Reihenfolge der Verse in c. 25 für richtig halten, dann ist es wohl der Mühe werth, jetzt noch einmal den Zusammenhang von c. 25 ins Auge zu fassen. Der Inhalt dieses ganzen Abschnitts kommt wesentlich darauf hinaus, daß der schreckliche Untergang Moabs in Gegensatz gestellt wird zu dem Glück, das Jahve in Zukunft allen Völkern bereiten soll. Das letztere dient vor allen Dingen dem ersteren zur Folie und ist vorbereitet durch v. 3. Bei dieser Auffassung verschwindet die scheinbare Schroffheit des Uebergangs von v. 5 auf v. 6 völlig und wir begreifen jetzt auch, weshalb die überschwengliche Schilderung v. 6—8 zunächst von allen übrigen Völkern handelt und erst v. 8 b auf Israel besondere Rücksicht nimmt, worauf schon v. 10 auf Moab zurückgelenkt wird, um nun hier im Gegenbild zu v. 6—8 die Drohung aufs furchtbarste zu steigern. Alle Völker, heißt es mit Nachdruck, werden von Jahve begnadigt und

¹⁾ Ich bemerke noch, daß 25, 3 wenigstens logisch das Bindeglied zwischen 24, 21 f. und 25, 6 ff. bildet.

aufs höchste beglückt, alles Leid hat ein Ende, nur Moab ist dem Verderben geweiht ¹⁾).

Cap. 26, 1 beginnt wiederum ein neues Lied. An jenem Tage, d. h. wo Moab elend untergeht und seine Mauern dahinfallen, da wird die Gemeinde Jahves sich stolz der festen Burg rühmen, die sie in der heiligen Stadt besitzt. Ein gerechtes und seinem Gott treues Volk wird darin ein und ausgehen und vor allen Feinden geborgen sein, denn Jahve wird ihm Frieden schaffen ²⁾). Er wird das Vertrauen seines Volkes nicht täuschen, möge es sich immerdar an ihn halten, da er ein ewiger Hort ist. Die feste Stadt, von der sein Volk so viel zu leiden hatte, wirft er zu Boden, so daß die Juden über ihre Trümmer dahinschreiten ³⁾).

¹⁾ Uebrigens scheint auch **חמחיר** 25, 12 darauf hinzuweisen, daß vorher schon von einer Stadt Moabs die Rede war. Es wäre übrigens auch sonderbar, wenn nur Moab von der Gnade ausgeschlossen sein sollte, nicht aber die feindliche Stadt v. 2 ff. Von dieser heißt es aber 27, 11 vielmehr, daß Jahve sie erbarmungslos dem völligen Untergang preisgibt. Auch das führt auf die Identität der beiden Städte.

²⁾ V. 1 b versteht man wohl am besten nach v. 18, indem man Jahve als Subject zu **ישיר** denkt; vgl. 60, 19. — Man muß v. 2 nach Ps. 118, 19 f. erklären, von der Heimkehr der Exulanten ist hier wohl nicht die Rede. Es ist zu bedenken, welche eine Bedeutung der Zutritt zum Tempel für das gesammte religiöse Denken und Empfinden gerade in nachexilischer Zeit hatte. Uebrigens wohnte nach 27, 12 die Hauptmasse des Volks zwischen Euphrat und Aegypten zerstreut und an sie ist hier zu denken, aber wohl noch nicht an ihre dort in Aussicht genomme Sammlung nach Kanaan. — V. 3 möchte **הצר** in der That s. v. a. **השמה** v. 12 sein (Ewald). Dann ist aber vielleicht auch **יצר** in demselben Sinne zu verstehen: „aufs festeste wirst du den sichersten Frieden gründen.“

³⁾ Es ist schwierig zu bestimmen, wo das Lied endet und der Verf. wieder selbst das Wort nimmt. Deutlich ist letzteres erst v. 8 der Fall, wonach aber wohl auch v. 7 zu beurtheilen ist, ja man ist versucht, schon v. 3 als Rede des Verf. aufzufassen, und in diesem Falle ist v. 5. 6 natürlich eine Weissagung. Entgegen steht dieser Annahme

Die Gemeinde Jahves, fährt v. 7 fort, wandelt richtig und deshalb muß Jahve auch die Bahn ihres Geschickes ebnen. Sie harret sehnsüchtig auf das Eintreten des göttlichen Gerichts, wodurch Jahves Name aufs Neue kund werden wird. Deutlich tritt der Verf. hier wenigstens in die Gegenwart zurück. Er redet aus der Noth, unter der die Gemeinde gegenwärtig leidet, und sucht sich der Gründe bewußt zu werden, auf denen seine Hoffnung beruht. Oben an steht da sein Glaube an die göttliche Vergeltung, die das Schicksal der Gemeinde ihrem Wandel gemäß gestalten muß¹⁾. Verlangend blickt er in der Nacht des Unglücks nach dem Licht²⁾ der göttlichen Gerechtigkeit aus, die der Gemeinde zu ihrem Rechte verhelfen, dann aber auch bei den Heiden das Recht zur Anerkennung bringen soll (v. 9). In dieser letzteren Hin-

freilich der künstliche Rhythmus dieser beiden Verse, vielleicht wird aber das Lied der zukünftigen Gemeinde unvermerkt zum eigenen Liede des Verfassers.

¹⁾ Eine allgemein gültige Sentenz ist in v. 7 wohl nicht ausgesprochen, vielmehr ist צדיק die jüdische Gemeinde, so gut wie v. 10 רשע der Heide. Im Großen und Ganzen und im Gegensatz gegen die heidnische Welt kommt jene Bezeichnung der jüdischen Gemeinde, resp. dem Volke Jahves zu, wie auch v. 10 das heilige Land ארץ נכחות genannt wird. Nimmt man deshalb v. 7 mit v. 8 zusammen, so muß v. 7 b nicht sowohl eine thatsächliche Behauptung, als vielmehr eine Erwartung für die Zukunft ausgesprochen sein. Dann ist aber auch die erste Vershälfte der zweiten nicht synonym, sondern sie giebt den Grund für jene Erwartung an, d. h. מישרים steht wie sonst im moralischen Sinne und ist nicht s. v. a. Glück (vgl. מישור Ps. 26, 12). Anders würde sich die Sache vielleicht stellen, wenn man v. 7 enge mit v. 6 verbände, wogegen sich aber das Bild vom Wege einigermaßen sträubt.

²⁾ Die Construction ונו כאשר v. 9 findet sich so etwa noch 23, 5. LXX bietet : *διότι φῶς τὰ προστάγματα σου*, wonach J. D. Mich. כאור änderte. Diese Aenderung hat etwas bestechendes (vgl. auch Hos. 6, 5), aber nach dem Folgenden sollen die Heiden weniger erleuchtet als vielmehr mit Gewalt zur Anerkennung der Wahrheit gezwungen werden.

sicht liegt es durchaus in Jahves eigenem Interesse, daß er zu Gunsten seines Volkes einschreite. Die Heiden werden nicht gebessert, wenn er ihnen Gnade beweist, auch wo sie mitten unter den Israeliten im heiligen Lande leben, lassen sie von ihrem gottlosen Wesen nicht ab, ja sie erkennen Gott aus seinen größten Thaten nicht¹⁾, so lange sie nicht selbst seine Hand fühlen müssen. Möchte Jahve sie deshalb endlich zur Anerkennung des Rechtes und der Wahrheit zwingen, indem er sich seines Volkes annimmt und seine Widersacher vernichtet (v. 10. 11)²⁾. Auch noch aus anderen Gründen ist der Verf. überzeugt, daß Jahve seiner Gemeinde endlich Frieden schaffen werde. Für ihre Sünden hat er sie gestraft und auf die Dauer kann er nicht dulden, daß fremde Herren über dies Volk herrschen, das ihn allein seinen Herrn nennt³⁾ (v. 12. 13). So läuft dieser Abschnitt in einen energischen Aufruf an Gott aus.

Aber noch höher steigen die Hoffnungen v. 14 ff. „Todte leben nicht wieder auf und Schatten stehen nicht auf, also⁴⁾ suchtest du heim und vertilgtest

¹⁾ In v. 11 ist רמה wohl Perfectum, so daß von der vergangenen Geschichte Israels und der Welt die Rede ist.

²⁾ Zu קנאת עם vgl. Ps. 69, 10. Das Zeugma יחוו ויבשו ist hart. LXX bietet: ζῆλος λήψεται λαὸν ἀπαθρευτον (vgl. 27, 11) καὶ νῦν πῦρ τοὺς ὑπεναντιοὺς ἔδεται. Am Schluß kann man den masor. Text nur mit Ewald übersetzen: und deiner Gegner Feuer fresse sie (vgl. 33, 11). So ergiebt sich aber kein Parallelismus, wenn man nicht קנאת עם auf die Heiden bezieht und als Subject zu יבשו stellt. Andernfalls möchte האבל zu schreiben sein.

³⁾ Das Wort מעשני bedeutet gewiß nicht: „die uns angethanen Wohlthaten“ und schwerlich „omnia bona nostra“, eher „alles was die Gemeinde bisher zu Stande gebracht hat.“ Aber ich möchte das Wort lieber nach Hiob 33, 17 verstehen und dann ergiebt sich für פעלת leicht die angegebene Bedeutung (vgl. LXX). Die grammatische Schwierigkeit am Schluß von v. 13 vermag ich nicht zu lösen, aber der Sinn ist wohl zweifellos der angegebene. Dabei ist es einerlei, ob man unter ארנים himmlische oder irdische Gewalthaber versteht.

⁴⁾ לכן wie z. B. Jer. 5, 2.

sie und vernichtetest ihnen jegliches Gedächtniß.“ Vielfach bezieht man diese Worte auf die v. 13 genannten Tyrannen. Indessen ist Israel in Wahrheit noch nicht frei und die Tyrannen, die ihm zuletzt so scharf zugesetzt haben, sind dafür noch nicht bestraft. Man müßte dann also die zweite Vershälfte von der Zukunft verstehen und dadurch würde die an sich sonderbare¹⁾ Reflexion, daß die Tyrannen Israels nicht ins Leben zurückkehren und das Volk noch einmal unterdrücken werden, noch sonderbarer. Was soll ferner der allgemeine Satz v. 14a beweisen, wenn seine Allgemeingültigkeit v. 19 aufgehoben wird? Es ist vielmehr hier wie im Folgenden von den Todten Israels die Rede. Wenn es hier heißt, daß Jahve sie (um ihrer Sünden willen) vertilgte, und dort, daß die Heiden viel israelitisches Blut vergossen haben, das nach Rache schreit, so schließt sich das natürlich nicht aus. Freilich wird hier von den Todten zunächst das gerade Gegentheil von dem ausgesagt, was der Verf. v. 19 zuversichtlich für sie erhofft, aber über einen Selbstwiderspruch kommt man hier keinesfalls hinaus, auch dann nicht, wenn man, wie das öfter willkürlich beliebt wird, v. 19 von den verstorbenen Frommen und v. 14 von den verstorbenen Gottlosen deutet. Vielmehr ist dieser Selbstwiderspruch nur dann begreiflich, wenn er ein absichtlicher und gerader ist, d. h. wenn der Verf. v. 14 dieselben Menschen im Auge hat wie v. 19. Er will zeigen, wie jene Hoffnung und Gewißheit für ihn mit innerer Nothwendigkeit entsteht und nimmt deshalb seinen Ausgangspunkt beim Gegentheil. Schliesslich bewährt sich diese Erklärung dadurch als die richtige, daß sich allein bei ihr ein verständlicher Gedankengang ergibt.

Im Blick auf die zukünftige Wiederherstellung der Gemeinde erinnert der Verf. sich der Verluste, die eben

¹⁾ Jer. 51, 39. 57 liegt die Sache ganz anders.

dann wieder wett gemacht werden müssen. Die Glieder des Volks, die der göttliche Zorn dem heidnischen Schwerte preisgab, sind spurlos und auf ewig vernichtet. Es sind Worte wehmüthiger Resignation, die aber bereits den leisen Wunsch durchblicken lassen, daß es anders sein möchte. Gewiß ist andererseits, daß Jahve das Volk mehren und sein Gebiet erweitern werde, wie das ja die nothwendige Form seiner Selbstverherrlichung ist und von allen Propheten erhofft wird ¹⁾. Diese beiden Gedanken stellt der Verf. zunächst so nebeneinander, daß es scheinen könnte, als ob er von einer anderweitigen Vermehrung des Volkes einen Ersatz für die Verlorenen erhoffte. Indem er nun aber den zweiten Gedanken nach seiner Möglichkeit erörtert, kommt er darauf hinaus, daß doch nur von einer Auferweckung der Todten jene nothwendige Vermehrung des Volkes zu erwarten sei. Er ist nämlich nicht der Meinung, daß Gott dem Abraham aus den Heiden Kinder erwecken werde, vielmehr geht er von der Voraussetzung aus, daß jene Mehrung des Volkes aus dem Volke selbst hervorgehen müßte. In der Noth, die Jahve über es verhängt und die zu seiner Buße und Bekehrung führte, lag nun das Volk gleichsam in den schwersten Geburtswehen, aber die Hoffnungen, die man an diese Noth knüpfte, erfüllten sich nicht, das Heil kam nicht und ein großes Volk wie das frühere Israel ward nicht zur Welt

¹⁾ Vgl. Jes. 49, 19 f. 54, 1 ff. 66, 7. 8. Jer. 30, 19. Ez. 36, 37. 37, 26. Mi. 2, 12. 4, 7. Sach. 2, 8. Lev. 26, 9 u. s. w. Zum Ausdruck v. 15 vgl. Dt. 1, 11. Ps. 115, 14. Die Perfecta sind prophetisch zu nehmen. Das Elend, von dessen Aufhebung hier die Rede ist, dauert gegenwärtig noch an (v. 16—18) und an die Schilderung desselben schließt sich v. 19 eine Bitte und eine Hoffnung, die mit v. 15 parallel ist. Leichter verständlich wäre der Zusammenhang, wenn vor v. 15, wie an der ähnlichen Stelle 63, 19, ein וְ stände. Indessen rechtfertigt die bewufte Kunst der Darstellung auch den vorliegenden Text.

geboren¹⁾. So ist also auf diesem Wege keine Wiederherstellung und Verherrlichung des alten Volkes zu hoffen, es bleibt, so scheint es, nur der eine Ausweg, daß man als reale Thatsache fordert, was für Ezechiel nur ein Bild war: die Auferweckung der Todten. Dieser Gedanke drängt sich zunächst als ein sehnlicher Wunsch hervor: „möchten deine Todten leben und meine Leichen auferstehen!“ — aber dieser Wunsch wird sofort zur zuversichtlichen Gewißheit, so daß der Verf. die Todten auffordert zu erwachen und den Gott zu preisen, der sie wie durch seinen belebenden Thau aus der Erde hervorrufft²⁾.

Bei dieser großen Aussicht möge deshalb das Volk die Leiden der Gegenwart und der nächsten Zukunft geduldig ertragen und sich still für sich halten, denn bald hat die Aera des Zornes (Jes. 10, 25. Dan. 8, 19. 11, 36) ein Ende³⁾. In der Kürze wird Jahve für sein Volk einschreiten und mit aller Welt Abrechnung halten wegen all des israelitischen Blutes, das geflossen ist. Die Erschlagenen sollen gerächt werden (Hiob 16, 18), wenn es auch lange scheinen wollte, daß sie ungerächt bleiben

¹⁾ Die zweite Hälfte von v. 16 ist dunkel, aber der Sinn aus der ersten deutlich genug. — Zu מַפְנִיךָ v. 17 vgl. Jer. 23, 9. Mal. 3, 14 und zu dem Bilde die gegenheilige Aeußerung Jes. 66, 7. 8 sowie Jes. 33, 11. 37, 3. Hos. 13, 13 u. s. w. — In v. 18 übersetze man mit Ewald: „Zu Heil schaffen wir nicht um das Land.“ Am Schlusse ist יַפְלֵוֹ aus v. 19 deutlich und die Benutzung des Bildes von den Wehen wahrhaft genial. Uebrigens muß hier חָבַל, wie bereits bemerkt, das heilige Land sein.

²⁾ Die Rede ist in v. 19 aufs höchste erregt, wie der Wechsel der Anrede zeigt, der Ausdruck ist aber zugleich sehr sententiös. Einfacher würde er etwa sagen: „Denn ein Lebensthau (חַיִּים = אֹרֶת) vgl. Hiob 3, 20. 33, 20) ist dein Wort.“ Er meint aber, daß Jahve in seinen Thau unendliche Lebenskräfte legen könne. Uebrigens ist der Thau hier was Ez. 37 der Wind. Vgl. Hos. 14, 6. Targ. Ps. 68, 10. Apoc. Bar. 73, 2. Kor. Sur. 7, 55.

³⁾ Vgl. oben 24, 10 sowie Gen. 7, 16. Ex. 12, 22. 23. Hiob 14, 13.

würden, sie sollen sogar auferstehen. Dann werden die drei großen Reiche der Welt dem gewaltigen Schwerte Jahves erliegen.

Man sieht nun freilich, daß die Erwartung einer Auferstehung der Todten bei dem Verf. auch noch andere Gründe hat als das Verlangen nach einer Mehrung des Volkes. Die Auferstehung der Erschlagenen ist auch ein Complement der Rache an ihren Mördern, wie es nicht nur das Selbstbewußtsein der jüdischen Gemeinde (נבלתי), sondern auch die Ehre Jahves (מהיך) erfordert¹⁾. So verlangt es aber auch wohl die Gerechtigkeit gegen die Todten, von denen es anfangs gewiß mit Absicht hieß וְהָאֵבֶד כָּל זֶכֶר לָמוֹ, im Vergleich zu dem Glück derer, die die messianische Zukunft erleben (25, 8). Die früheren Generationen sollen gegen die jetzige nicht zurückstehen. Ebenso kann ich den Aufruf an die Todten, den Gott, der sie erweckt, jubelnd zu preisen, nur verstehen, wenn es sich um eine Auferstehung der Individuen handelt. Dahin führt auch der Zusammenhang mit Nothwendigkeit. Für Ezechiel ist die Auferstehung des todten Israel nur ein Bild, nach unserem Verf. ist dagegen die erwünschte Vermehrung des Volkes nur so vorstellbar, daß wirklich die todten Individuen auferstehen. Zugleich ergibt sich freilich, daß die Erwartung des Verf. vielmehr einer tiefsinnigen Meditation als prophetischer Intuition ihren Ursprung verdankt. Mit unverächtlicher aber bewußter Kunst sucht er seinen Lesern seine Hoffnung wahrscheinlich und gewiß zu machen,

¹⁾ מהיך (gar neben נבלתי) als die „im Herrn Entschlafenen“ zu deuten, ist Willkür. Auf einen Unterschied zwischen Gottlosen und Frommen wird hier nicht reflectirt. Uebrigens scheint es mir der Suffixe wegen gewiß, daß יחי und יקומו einen Wunsch ausdrücken. — Nach Ewald hat auch Duhm den Abschnitt richtig gedeutet, wie überhaupt seine Charakterisirung von Jes. 24—27 fast überall Beifall verdient (Theol. der Proph. S. 305 ff.).

indem er den Gedankengang reproducirt, der ihn selbst dahin führte.

Schliesslich mag es zweifelhaft bleiben, ob es mehr bestimmte Ereignisse der damaligen Zeitgeschichte waren, was die Frage nach dem letzten Schicksal der Todten dem Verf. so wichtig machte, oder ob vielmehr ein theologisch-religiöses Interesse ihn dabei bewegt. Wenn wir aber ein Recht haben, die Entstehungszeit unserer Schrift mit Ewald nach dem Exil anzusetzen, dann ist es wohl zweifellos, dass unser Verf. auch an die von den Assyrern und Chaldäern erschlagenen Israeliten und Judäer denkt. Wir werden sogar annehmen müssen, dass er auch von Ez. 37 abhängig ist. Dass seine Gedanken wirklich so weit greifen, zeigt namentlich auch die enge Verbindung, in der 27, 1 mit 26, 21 steht. Die göttliche Rache kehrt sich schliesslich gegen alle die drei grossen Weltreiche, dann beschränkt sich die Abrechnung aber auch gewiss nicht auf die Ereignisse der jüngsten Vergangenheit. Deshalb wird auch die Zeit der Noth, von der v. 16—18 die Rede ist, weiter auszudehnen sein und das babylonische Exil einschliessen, ganz wie v. 11 unter den früheren Machterweisen Jahves u. a. auch der Sturz der Chaldäerherrschaft zu verstehen sein wird. Das alles schliesst aber nicht aus, dass es auch noch näher liegende Ereignisse waren, die diese Reflexionen über das letzte Schicksal der Todten hervorriefen. Es ist übrigens auch zu beachten, dass der Verf. nur von den Erschlagenen redet, nirgends aber ausdrücklich von allen Verstorbenen¹⁾.

Noch einmal verfällt der Verf. 27, 2 ff. in die Form des Liedes. In jener Zukunft wird Juda als der köstliche (חמר) Weinberg gepriesen werden, den Jahve sorgsam

¹⁾ Knobel betont, dass נבלה an jüngst Begrabene denken lässt, worauf ich weniger Gewicht legen möchte. Nach v. 21 sind die Erschlagenen längere Zeit ungerächt geblieben.

behütet und pflegt. Der Zorn, den er einst gegen ihn hegte, ist dahin, im Gegentheil sucht Jahve jetzt nach Gelegenheit, um ihn an Judas Feinden auszulassen. Hätte er nur Dornen und Disteln, die diesen Weinberg überwuchern wollten, er würde sie im Kampfe niedertreten und sie verbrennen! So wirds fortan allen Feinden Israels ergehen, es sei denn, daß sie sich Jahve unterwerfen und sich unter seinen Schutz stellen¹⁾. Man hat die Worte von v. 4. 5 wohl mit Recht dahin verstanden, daß die Duldung der Heiden im heiligen Lande von ihrer Bekehrung zu Jahve abhängig gemacht werden soll. So giebt also, wie der Verf. v. 6 hinzugefügt, für Israel noch eine Zukunft, dieser Weinstock wird grünen und blühen und das ganze Land mit seinen Sprossen erfüllen.

Zur Begründung dieser Hoffnung fragt der Verf. weiter, ob denn Israel wirklich von Gott so schwer geschlagen sei wie jene, deren er sich dabei als Werkzeug bediente (הַרְגִּי). Zuletzt mußten Israels Feinde immer viel schwerer leiden als es selbst. Der Sturmwind hob sie auf und sie verschwanden für immer. Es ist ein aus der Erfahrung abstrahirter allgemeingültiger Satz, den der Verf. hier ausspricht. Der Gedanke an das letzte Schicksal aller früheren Feinde Israels soll Hoffnung erwecken in der gegenwärtigen Noth²⁾. Deshalb wird das Volk Jahves

¹⁾ Die Einführung des Liedes befremdet, namentlich im Vergleich zu 25, 9. 26, 1, und man könnte einen Textfehler vermuthen. Indessen ist Jahve der Sänger des Liedes, das offenbar als Gegenstück zu 5, 1 ff. gedichtet ist, und da könnte diese abrupte Einführung beabsichtigt sein. — Zum Tränken des Weinstocks vgl. Ez. 17, 5. 19, 10. Gen. 49, 22, aber auch 5, 6. Auffallend und kaum genügend ist v. 4 der Ausdruck **לִי חַמָּה אֵין** für den oben angegebenen Sinn. Man könnte auch hier eine Entstellung vermuthen.

²⁾ Von dem besonderen Fall v. 10. 11 kann in v. 7 noch nicht die Rede sein, da die Vernichtung dieser Feinde noch zukünftig ist. — Fälschlich bezieht man v. 8 auf die verhältnißmäßig leichte Züch-

auch in diesem Fall leicht Verzeihung erlangen, wenn es nämlich alle Altarsteine zertrümmert und die Ascheren und Sonnensäulen nicht mehr bestehen läßt. Dafs Jahve auch diesmal leicht zu besänftigen sein werde, schliesst der Verf. aber auf Grund der Gewifsheit, dafs die Stadt der Feinde, die Juda in so grosse Noth brachten, nun auf ewig untergehen wird. Die Vernichtung der Feinde ist ja thatsächlich die Rechtfertigung Israels. Oede liegt dann die feste Stadt da, der Wohnsitz ist verlassen und leer wie die Wüste, auf ihrer ehemaligen Stätte findet das Vieh Gras und Buschwerk und Weiber lesen dort dürres Reisholz auf. Ohne Erbarmen wird Jahve das unverständige (Sirach 50, 26) Volk vertilgen¹⁾. Dadurch wird aber für die jüdische Gemeinde das Feld frei. Gegenwärtig ist die Hauptmasse ihrer Glieder, die hier als "בני יש" angedredet wird, zwischen dem Euphrat und dem Bache Egyptens zerstreut, wo sie mitten unter den Heiden vermuthlich vielfach in gedrückter Lage lebt. An jenem Tage aber, wo die feste Stadt fällt, wird Jahve sie alle ohne Ausnahme zu sich versammeln, wie etwa bei der Nachlese die einzelnen Oliven von den Bäumen geklopft (חכט Dt. 24, 20) und zusammengelesen werden. Und auch die jenseits

tigung, die Jahve Israel angedeihen liefs. In Wahrheit macht die zweite Vershälfte diese Deutung unmöglich. Um die Strafe Israels als eine leichte hinzustellen, durfte der Verf. unmöglich das Bild vom Ostwind gebrauchen (Hos. 13, 15. Jer. 18, 17. Ez. 17, 10. 19, 12. 27, 26. Hiob 27, 21. Ps. 48, 8). Die übrigen Worte sind freilich zumeist unverständlich, aber die Meinung des Verf. ist zweifellos die angegebene; vgl. Ps. 83, 14.

¹⁾ In v. 9 weist כואח dem folgenden זך parallel auf בשומי hin und וזה כל פרי הסר הטאתו will sagen, dafs hierdurch gänzlich die Schuld Jakobs abgethan wird. פרי abundirt nach unserm Gefühl; vgl. aber Jes. 10, 12. — Dafs die v. 10. 11 genannte Stadt mit der von c. 25. 26 identisch sein mufs, sollte selbstverständlich sein. Auch 19, 25. Ps. 86, 9 wird Jahve der Schöpfer der Heiden genannt und dafs hier nicht an Jerusalem gedacht sein kann, beweist allein v. 7 und v. 12. 13.

jener Grenzen in Assur und Aegypten verstreuten Glieder des Volkes wird Jahve wie durch ein gegebenes Zeichen nach Jerusalem zusammenrufen, damit sie auf dem Berge Zion anbeten (v. 12. 13)¹⁾.

Soviel zunächst über den Gedankengang des Verfassers, über manche Einzelheit wird im Weiteren noch näher zu reden sein.

* * *

Nach Delitzsch wäre die jesajanische Abfassung von Jes. 24—27 so gewifs, als nicht zwei Menschen in der Welt mit genau denselben Gesichtern zu finden seien. Bekanntlich sind aber diese Capitel zuerst gerade ihrer äufseren Form wegen dem Jesaja abgesprochen. Freilich ist Jesaja in seiner Schriftstellerei sich nicht immer gleich geblieben, man meint in den späteren Stücken hin und wieder das Altern des Propheten zu spüren, aber Jes. 24—27 zeigen ein ganz anderes Gesicht als die ächtjesajanischen Schriften. Die schriftstellerische Kunst des Verf. ist nicht zu verachten, aber wenigstens im Vergleich zu der Jesaja's ist sie eine mühsam erlernte und erzwungene. Die endlose Häufung von Paronomasien, die mehrfach augenscheinlich durch improvisirte Wortbildung gewonnen

¹⁾ Auf eine Auslegung dieser letzten Verse müfste man freilich wohl verzichten, wenn sie, was Ewald für leicht einleuchtend erklärt, ebenso wie v. 9 nach Sprache und Inhalt jesajanisch wären — eine Behauptung, die man vielfach wiederholt hat. Sie ist völlig unbegründet. שבלה findet sich so nur noch Ps. 69, 3. 16, לאחר אחר ist singular, der Bach Aegyptens findet sich sonst nur Num. 34, 5. Jos. 15, 4. 47. 1 Reg. 8, 65. 2 Reg. 24, 7. 2 Chr. 7, 8. Ez. 47, 19. 48, 28; האבדים findet sich sonst bei Jesaja nicht. הר הקדש ist hier wie bei den Späteren der Zion, bei Jesaja (11, 9) das ganze Land. Ferner fordert v. 13 zu einem Vergleich mit Jes. 5, 26. 11, 12 heraus. Während wir aber an jenen Stellen ein reines Bild vor uns haben, erscheint mir hier שופר גדול apokalyptisch, sofern גדול auf die Möglichkeit der wirklichen Ausführung reflectiren möchte. Wie es übrigens mit dem jesajanischen Inhalt der Stelle steht, ist oben angedeutet.

werden, die immer wiederkehrenden und deshalb auch beabsichtigten Reime, der öfter angewandte sog. Stufenrhythmus, chiasmische Wortstellung u. dgl. sind künstliche Mittel, mit denen der Verf. seinen von Natur matten Styl auszuschnücken und den in Wahrheit fehlenden dichterischen Schwung zu ersetzen sucht. Die oft wiederholte Nebeneinanderstellung synonymen, stammverwandter oder gar identischer Worte und Sätze, wodurch der synonyme Parallelismus oft zum tautologischen wird, verräth einen Mangel an echter schriftstellerischer Kraft, den der Verf. auch selbst empfindet, wie seine Anstrengung beweist. Mit Bewußtsein strebt er nach eleganter Diction und man kann nicht läugnen, daß er dabei Erfolg hat. Die Mannigfaltigkeit seiner Kunstmittel ist beträchtlich und sein Ausdruck vielfach knapp und prägnant, zuweilen freilich auch precios. In Diction und Schreibweise liegen große Gegensätze neben einander, der Mangel an natürlicher Kunst und die energische Bemühung um sie sind beide gleich deutlich. Der allgemeine Eindruck ist der des Nachahmers und Epigonen. Nähere Nachweise findet man bei K n o b e l.

Dasselbe zeigt sich, wenn wir die Darstellung ins Auge fassen. Die Capiteleintheilung ist im Ganzen sehr glücklich, nur daß 27, 1 zum 26. Cap. gehört. Die Absicht einer scharfen Disposition ist nicht zu verkennen. Der Verf. beginnt c. 24 mit der Schilderung des Unheils, das durch ein alle Welt verwüstendes Kriegsheer auch über Juda kommt, um es wegen seiner Sünden zu züchtigen (24, 1—13). Nachdem er dann aber die Gewißheit, daß auch sein Volk von diesem Feinde leiden werde, einer gegentheiligen Meinung gegenüber stark betont hat, schildert er weiter das Weltgericht, das durch die bevorstehende Katastrophe eingeleitet wird und allerdings mit der Aufrichtung des messianischen Reiches abschließt (24, 14—23). In den drei folgenden Abschnitten entwickelt der Verf. sodann die Erwartungen, die das bevorstehende Weltge-

gericht in ihm erregt. Hauptsächlich erhofft er davon den Untergang der Hauptstadt Moabs (25, 1—5), dessen entsetzliches Ende er im Gegensatz zu dem aller Welt beschiedenen Glück (25, 6—8) mit beabsichtigtem, aber auch wirkungsvollem Effect ausmalt (25, 9—12). Sodann entwickelt er großentheils in der Form des Gebets die Gründe, um derentwillen Jahve der Noth seines Volkes ein Ende machen muß (26, 1—13), weshalb er sogar die todten Israeliten auferwecken soll (26, 14—27, 1). Namentlich bei letzterem Punkt wird hier eine unverächtliche Kunst aufgeboten, die freilich mehr dialectisch als dichterisch ist. Endlich wird das zukünftige Glück Judas geschildert und im Hinwies auf die geschichtliche Erfahrung auch für die gegenwärtige Noth eine Rettung verheissen, auch eine praktische Sühne für die auf ihm lastende Schuld bezeichnet, worauf das Ganze mit kräftiger Gegenüberstellung von Moabs Untergang und Israels Wiederherstellung schließt (c. 27, 2—13). Die drei letzten Abschnitte werden nun sämmtlich durch Lieder eingeleitet, welche Form zwischendurch auch 24, 14 f. 25, 9 sich geltend macht. Diese Lieder sind in Einzelheiten hin und wieder schön zu nennen, jedes folgende bezeichnet einigermaßen eine Steigerung über das vorige hinaus, im dritten ist Jahve selbst der Sänger. Aber dennoch verräth sich auch hier die Schwäche des Verfassers. In einfacher prophetischer Rede würden seine Ausführungen wahrscheinlich zu matt werden, aber auch der dreimalige Ansatz zum Liede ist monoton und den Liedern fehlt der ächtdichterische Schwung. „Mehr Unruhe als Schwung“ kennzeichnet ihn. Zu beachten ist namentlich auch, daß die Schilderung der bevorstehenden Verwüstung Judas (24, 1—13) einigermaßen spielend und matt ist. Der Verfasser hat ihr mit banger Angst entgegengesehen (24, 16) und doch macht seine Drohung verhältnißmäßig wenig Eindruck. Das Thema war eben schon allzu oft behandelt. Stark und

originell ist der Verf. dagegen in sententiösen Bildern, er ist wesentlich doch eine reflectirende Natur.

Merkwürdig ist, wie stark der Verf. sich in Ausdruck, Bildern und Gedanken mit anderen, namentlich prophetischen Stellen berührt, nicht nur mit dem alten Jesaja. Man vgl. 24, 1 mit Nah. 2, 11. — 24, 2 mit Hos. 4, 9. Ez. 7, 12 f. — 24, 4 mit Jes. 33, 9. Hos. 4, 3. — 24, 5 mit Jer. 3, 1 f. 9. 16, 18 u. s. w. — 24, 6 mit Jer. 23, 10. Sach. 5, 3. — 24, 7 mit Joel 1, 10. 12. Jes. 16, 8. — 24, 8 mit Hos. 2, 13. Klag. 5, 15. Jes. 5, 14. Ez. 26, 13. — 24, 9 mit Joel 1, 5. — 24, 13 mit Jes. 17, 6. — 24, 14 ff. mit Jes. 42, 10. 12. — 24, 16 mit Jer. 12, 1. — 24, 17. 18 mit Jer. 48, 43. 44. — 24, 18 mit Gen. 7, 11. 8, 2. Jes. 13, 13 u. s. w. — 24, 20 mit Am. 5, 2. — 24, 23 mit Jes. 30, 26. 60, 19. Joel 3, 4. — 25, 1 mit Ex. 15, 2. Ps. 118, 28. — 25, 4 f. mit Jes. 4, 6. 32, 2. — 26, 1 mit Jes. 60, 18. — 26, 2 mit Ps. 118, 19 f. — 26, 4 mit Jes. 12, 2. — 26, 7 mit Prov. 5, 21. — 26, 11 mit Jes. 33, 11. — 26, 14 mit Ps. 88, 11. — 26, 18 mit Jes. 33, 11 u. s. w. und dag. Jes. 66, 7. 8. — 26, 21 mit Mi. 1, 3. — 27, 4 mit Jes. 10, 17. — 27, 6 mit Ps. 88, 10. Ez. 17. Jes. 14, 21. — 27, 10 mit Jes. 7, 21. — An den meisten Stellen haben wir hier gewifs Abhängigkeit unseres Verf. anzunehmen. Ich bemerkte schon, dafs 27, 2—5 ein Gegenstück zu Jes. 5 sein soll und dafs die fast völlige Uebereinstimmung von 24, 17. 18 mit Jer. 48, 43. 44 sehr verständlich ist, weil auch unser Verf. vor allem Moab im Auge hat.

Im Gegensatz hierzu steht wiederum die Thatsache, dafs der Wortschatz und Ausdruck unseres Verf. andererseits ein höchst eigenthümlicher ist. Als Hapaxlegomena nenne ich : שאיה (24, 12), ארים (? 24, 15), רוי (24, 16), התמוטט, ההרעע, ההפרר (24, 19), אספה (24, 22), אמן (25, 1 vgl. Dt. 32, 20), ומיר (25, 5), שמנים (25, 6), שמרים (25, 6), מחה (25, 6), זקק (25, 6), לוט (25, 7), מתבן (25, 10),

מרמנה (25, 10), ארבה (25, 11), הושר (26, 1), רחק (26, 15), יסף mit ל (26, 15), הפיל und נפל (26, 18. 19), אורה (26, 19), חבה (26, 20), עקלחון (27, 1), פשע (27, 4), הרג (27, 7), גר (27, 9 vgl. Dan. 5, 5), ברד (27, 10), בינות (27, 11). Eine ganze Anzahl von diesen Hapaxlegomena ist offenbar durch die förmliche Sucht des Verf. nach Paronomasien herbeigeführt, aber die Sache wird dadurch wenig geändert.

Hierzu kommt die vielfach höchst singuläre Ausdrucksweise des Verfassers: חבל (= Juda 24, 4 u. s. w.), מרום (24, 4), חלפו חק (24, 5), אלה אכלה ארץ (24, 6), נשברה קריה (24, 6), חרו ישבו ארץ (24, 6), ערבה כל שמחה (24, 11), צבי (24, 11), גלה משוש הארץ (24, 11), זקני יהוה (24, 23), שמנים (24, 16), לצידיק (24, 21), צבא המרום (24, 16), ארה משפטיך (26, 3), בכ בטוח (25, 6), חשפת שלום (= Juda 26, 10), ארץ נכוחות (26, 8), קוינך (26, 12), שכני (26, 16), פקדו אחי (26, 15), רחקה כל קצוי ארץ (26, 15), ארץ רפאים תפיל (26, 19), טל אורה טלך (26, 19), עפר (26, 19), נה משלח (27, 5), יחוק כמעוי (26, 21), גלחה הארץ דמיה (27, 10), עם בינות (27, 11). Im Wesentlichen gehören diese Ausdrucksweisen wohl der Rhetorik an, in Verbindung mit der sonstigen Abhängigkeit des Verf. von anderen Schriftstellern beweisen sie aber ein bewusstes Streben nach Originalität und verrathen auch dadurch ein späteres Zeitalter. Gleichgültiger sind andere Singularitäten, wie מלכי הארמה (24, 21), גוי צדיק (26, 2), רוח קשה (27, 8). Manche sind aber gewifs auch aus dem allgemeinen Sprachgebrauch, wie er zur Zeit des Verf. herrschte, zu erklären. So z. B. מרב ימים 24, 22 (vgl. Pred. 11, 1. Sach. 8, 4. Lev. 25, 16. Hiob 32, 7), ferner הבאים = fortan 27, 6 (vgl. Pred. 2, 16) und לאחור אחר 27, 12 (vgl. Pred. 7, 27). So werden auch manche der Hapaxlegomena zu beurtheilen sein.

Ueberhaupt charakterisirt der Wortschatz des Verf. sich als der späteren Zeit (d. h. von der chaldäischen Zeit ab) angehörig. Man vgl. בלק (24, 1), עוה (24, 1. Klag. 3,

9), נאנח (24, 7), צוּחַה (24, 11), עַרְב (24, 11), מַסְנֵה (24, 22), יי הוֹדָה אֵת שֵׁם יי (25, 1), פֶּלֶם (26, 7), עוֹל (26, 10), קִצּוֹ (26, 15), כִּמְעַט רִנֵּעַ (26, 20. Esr. 9, 8), לִיִּחַן (27, 1), נַחֵשׁ בְּרַח (27, 1), לְרִנְעִים (27, 3), קִצִּיר (27, 11), הָאִיר (27, 11. Mal. 1, 10), שְׂבֻלָה (27, 12. Ps. 69, 3. 16). Bei einigen Ausdrücken verräth sich zugleich die spätere Denkweise, von בְּרִית עוֹלָם und אֱלֹהֵי אֲכֻלָּה אֶרֶץ (24, 5) und אֱלֹהֵי אֲכֻלָּה אֶרֶץ (24, 6) war oben S. 165 f. die Rede, von anderem wird noch zu reden sein.

Ihrem allgemeinen Charakter nach ist die Schrift ferner vielmehr als apocalyptisch denn als prophetisch zu bezeichnen. Darauf läuft schliesslich die Abhängigkeit des Verf. von der prophetischen Literatur hinaus. Wie im Buche Joel und bei Deutero-Sacharja fehlt neben der Drohung die eigentliche Bußpredigt, ohne die die eigentliche Prophetie undenkbar ist. Denn die Aeusserungen 24, 5. (16). 27, 9 können doch nicht dafür gelten. Was sodann die Erwartung vom Untergange Moabs betrifft, so bezieht sich der Verf. dafür nicht nur auf ältere Weissagungen (25, 1), vielmehr resultirt dieselbe für ihn aus der Erwartung eines allgemeinen Weltgerichts. Ein eschatologischer Gedankenkreis steht für ihn von vornherein fest, derselbe ist weder durch die Noth hervorgerufen, in die sein Volk durch Moab gebracht war, noch auch durch das Erscheinen jener Kriegsmacht, die er 24, 1—13 und weiterhin im Auge hat. Zuerst schildert er das Weltgericht ganz allgemein (24, 17—23) und macht dann erst die Anwendung auf Moab, auf das er aber von vornherein hinaus will. Ebenso klingt jene allgemeine Anschauung 25, 8. 27, 1 wie ein selbstverständlicher Schlusaccord nach. Die zeitgeschichtlichen Ereignisse sind also nur der Anlaß, daß längst vorhandene Anschauungen hier entwickelt werden. Ebenso verhält sich mit der Erwartung von der Bekehrung und Beglückung aller Völker durch Jahve, sie dient 25, 3. 6—8 wesentlich als Folie für die Bedrohung

Moabs. Sofern der Verf. aber einen überlieferten eschatologischen Gedankenkreis auf eine bestimmte Zeitlage anwendet, ist er eben Apokalyptiker und kein Prophet.

Einen apokalyptischen Charakter meine ich auch der Darstellung des Verf. an manchen Stellen vindiciren zu sollen. In dieser Hinsicht reichen freilich die Wurzeln der Apokalyptik ziemlich weit in die Prophetie zurück. Auch ein ächter Prophet kann seine Weissagungen in Bilder kleiden, wie die frei dichtende Phantasie sie ihm an die Hand giebt. Es kommt hier auf den Grad an, in dem der Verf. der Phantasie Spielraum gewährt und namentlich auch darauf, ob er bei dem Leser, wenn auch nur spielend, die Illusion von wirklich in der geschilderten Weise geschauten oder zu erwartenden Ereignissen erwecken will. Solche Elemente finden sich zuerst bei den Apokalyptikern Ezechiel und Sacharja. So scheint mir hier die Schilderung der Erderschütterung (24, 18—20), das Mahl auf dem Zion (25, 8), der die Todten erweckende Thau (26, 19) und nicht minder die große Posaune (27, 13) beurtheilt werden zu sollen. Ich ziehe hierher auch die absichtlich räthselhafte Bezeichnung der drei Weltreiche durch Ungeheuer (27, 1), die ganz verschieden ist von Stellen wie Jes. 51, 9, wo das Bild einem jeden sofort deutlich sein mußte. Durchaus apokalyptisch ist ferner die Vorstellung, daß das Heer des Himmels sammt den Königen der Erde lange Zeit gefangen gehalten und dann wieder befreit werden soll, um durch seine Unterwerfung unter Jahves Hoheit die letztere verherrlichen zu helfen. So weit läßt ein Prophet seine reflectirende Phantasie nicht austreichen und die Stelle ist im A. T. ohne Beispiel und Analogie; vgl. Hen. 18, 13—16. Judas 6. Apok. 20, 2. 3.

Sehen wir uns weiter in der theologischen Gedankenwelt des Verf. um, so weist überhaupt in eine späte Zeit eben diese Erwartung, daß im Weltgericht mit den

Königen der Erde auch die himmlischen Patrone ihrer Reiche und Völker zur Rechenschaft gezogen werden sollen. Denn das wird gegenwärtig fast allgemein anerkannt und ist in der That zweifellos, daß das Heer der Höhe 24, 21 f. in diesem Sinne zu verstehen ist. Wir haben hier dieselbe Denkweise wie Ps. 58. 82. Dt. 32, 8 LXX. Sir. 17, 17. Die Herrschaft der heidnischen Völker über Israel und die ganze Welt beruht hiernach darauf, daß Jahve die Weltherrschaft einstweilen in die Hände von gewissen himmlischen Fürsten gelegt hat, die einerseits seine Diener, andererseits aber die Patrone der heidnischen Völker sind und deshalb ungerecht in der Welt schalten. Jahve zieht sie aber schließlichs zur Rechenschaft und tritt dann selbst die Weltherrschaft an. Diese himmlischen Fürsten sind nämlich von Haus aus die Götter der Heiden und jene ganze Denkweise kann ich nur begreifen als einen Compromiß zwischen der altvolksthumlichen Vorstellung von der Realität der heidnischen Götter und dem prophetischen Glauben, daß allein Jahve in Wahrheit Gott sei und er allein die Welt regiere. Ein solcher Compromiß kann aber m. E. erst in nachexilischer Zeit geschlossen sein. Bedingt war er nämlich einerseits dadurch, daß die prophetische Idee von der Weltherrschaft des Gottes Israels einigermaßen populär geworden war, und andererseits dadurch, daß jene Idee unter dem Druck der heidnischen Weltherrschaft auch bei ihren Vertretern nicht mehr in voller Reinheit festgehalten wurde. Es ist die Stimmung eines Glaubens, der von der schließlichen Erfüllung seiner Hoffnungen freilich lebhaft durchdrungen ist, aber schon länger vergeblich darauf gewartet hat und sich diese Verzögerung vernünftig zu erklären sucht. Es wird ihm dabei sogar schwer, ja eigentlich unmöglich, in den Schicksalen seines Volkes überall die Hand Jahves zu erkennen, und deshalb führt er das Elend der Gemeinde nicht nur auf die Gottlosigkeit ihrer heidnischen Oberherren, sondern auch auf

das Walten gottwidriger Mächte zurück, die einstweilen an Gottes Statt die Welt regieren. Ich brauche kaum näher zu zeigen, daß eine solche Denkweise bei einem vorexilischen oder exilischen Propheten unmöglich wäre, und verstehe nicht, wie Kouters der älteren Prophetie so etwas zutrauen konnte¹⁾.

Noch in einer anderen Vorstellung wurde es in nach-exilischer Zeit ausgedrückt und erklärt, daß und weshalb die messianische Zeit noch nicht gekommen sei. So sehr man einerseits an die Gegenwart Jahves in dem neuen Tempel glaubte, daneben geht durch das ganze Judenthum die Meinung, daß er eigentlich doch noch nicht dort sei,

¹⁾ Het ontstaan en de ontwikkeling der angelologie onder Israel. Theol. Tijdschr. 1876, S. 34 ff. 113 ff. Dagegen bemerkt Kouters richtig einen Unterschied, der zwischen Jes. 24, 21 f. Ps. 58. 82 einerseits und dem Buche Daniel andererseits in diesem Punkte besteht. Sofern nämlich nach dem letzteren auch Israel einen und zwar den mächtigsten Himmelsfürsten, Michael (und daneben auch Gabriel), zu seinem Patron hat, der im Himmel kämpfend seine Sache vertritt, ist im Himmel stets ein Gleichgewicht vorhanden und der dortige Kampf eigentlich nur ein himmlisches Gegenbild der von Jahve immerfort geleiteten Weltgeschichte. Deshalb erscheinen die Fürsten Javans und Persiens auch keineswegs als Jahve feindliche oder als untreue Diener des obersten Gottes. Im Gegentheil hat der Verf. des Buches Daniel keine besondere Animosität gegen das Heidenthum, sofern die Gemeinde nur von den Heiden unbehelligt bleibt. Jahve wird 8, 10. 11. 25 von den heidnischen Göttern einfach als **שר הרצבא** und **שר שרים** von **צבא** und **שרים** unterschieden. Dagegen ist 8, 13 **וצבי** zu lesen. — Uebrigens will ich natürlich nicht bestreiten, daß es für jenen Compromiß vielleicht uralte Anknüpfungspunkte gab in den mythologischen Vorstellungen von allerlei Kämpfen der Himmelsmächte gegen einander und gegen Jahve selbst (Hiob 6, 18. 9, 13. 15, 15. 21, 22. 25, 2. 26, 12. 13). War Rahab aber wirklich ursprünglich ein mythologischer Begriff und ist er als solcher von Jesaja auf Aegypten übertragen (30, 8), so würde das natürlich noch nichts gegen meine obige Meinung beweisen. Auch Jes. 51, 9 haben wir lediglich ein Bild vor uns. In der That aber wird uns durch derartige Symbolik die Entstehung dieser so zu sagen theologischen Anschauung von der Weltherrschaft des Heers des Himmels doppelt verständlich.

sondern erst kommen müsse. Dem zweiten Tempel fehlte die eigentliche Gegenwart Jahves. Für Ezechiel und Deuterocesaja fiel der Anbruch der messianischen Zeit mit der Rückkehr Jahves zum Zion (Ez. 43. Jes. 40, 3 ff.) zusammen, die spätere Gemeinde mußte ebenso sein Kommen für noch zukünftig halten (Sach. 2, 14. Mal. 3, 1. Dan. 9, 24). Wäre Jahve in Wahrheit auf dem Zion gewesen, seine Herrlichkeit hätte auf die Gemeinde zurückstrahlen und ihrer Armseligkeit ein Ende machen müssen. Ich täusche mich schwerlich, wenn ich Jes. 24, 23 hiernach verstehe. Wenn die Weltherrschaft der Heiden gestürzt wird, richtet Jahve seine Weltherrschaft auf dem Zion auf, wo er bisher so schmerzlich vermifst wurde¹⁾. — Ebenso stark zeugt die Erwartung einer Aufhebung des Todes für den nachexilischen Ursprung unserer Schrift, zumal dabei persönliche Auferstehung der früher umgekommenen Israeliten in Aussicht genommen wird. In dieser Beziehung geht der Verf. über Ezechiel (c. 37) hinaus und muß namentlich auch deshalb für jünger gelten, weil er seine Hoffnung in dieser Hinsicht selbst als durch Reflexion gewonnen kennzeichnet²⁾.

Weist uns alles dies schon in die nachexilische Zeit, so ist das nicht weniger der Fall betr. der Andeutungen, die der Verf. uns über den Zustand des Volkes Jahves giebt. Wir haben augenscheinlich die jüdische Gemeinde vor uns. Der Gegensatz zwischen Vornehm und Gering wird, was das öffentliche Leben angeht, allein an dem

¹⁾ Dafs es mit Stellen wie Ex. 15, 18. Mi. 4, 7. Zeph. 3, 15 anders steht, ist leicht zu sehen. Dafs aber auch Psalmen wie der 24. 47. nachexilisch sein müssen, werde ich anderweitig zu zeigen versuchen.

²⁾ Ich kann auch das Buch Hiob, das freilich nur hypothetisch ein zukünftiges Leben in Aussicht nimmt, nur aus der nachexilischen Zeit verstehen. — Vgl. übrigens mit Jes. 25, 8 die andersartigen Stellen Jes. 65, 20. Sach. 8, 4.

Unterschied von Priester und Volk exemplificirt (24, 2). Das paßt nicht auf das alte Juda. Ebenso wird 24, 23 nicht der König, sondern nur die Aeltesten des Volkes genannt, die hier so einzigartig als die Aeltesten Jahves bezeichnet werden. Sonst ist im A. T. nur vom Gesalbten Jahves oder aber von den Priestern Jahves die Rede. Liegt es da nicht vor der Hand, die Aeltesten des Volks für die Aeltesten der Priesterschaft zu nehmen, die nach dem Exil an der Spitze des Volkes stand? Nur in dem Buche Joel spielen die Aeltesten eine solche Rolle wie hier. In Juda herrscht ferner das Gesetz und der Bund, das ist der Maßstab, woran die Sünde gemessen wird (24, 5). In der Erfüllung des Gesetzes weifs das Volk sich von den Heiden verschieden, es ist der Rahmen, in dem sein Leben sich bewegt. Deshalb heifst das jüdische Gebiet ארץ נכוחה (26, 10), das Land des richtigen Gottesdienstes und Lebens¹⁾, und es wird bitter empfunden, daß mitten in diesem Lande die Heiden ihr gottloses Wesen treiben dürfen. Israel selbst verehrt dagegen nur den Jahve (26, 13) und wandelt richtig (26, 7).

Ewald weist auch 27, 9 einem älteren Propheten und zwar dem ächten Jesaja zu. Er meint, die Worte versetzten uns in eine Zeit, wo die Entfernung der Götzenbilder als Frucht oder Folge innerer Besserung schon zu genügen schienen. Ewald stellt damit aber die Wahrheit auf den Kopf. Nichts entspricht der Prophetie des 8. und 7. Jahrhunderts weniger als gerade 27, 9. Man wird eher an die großen Hoffnungen erinnert, die Haggai und Sacharja an den Tempelbau knüpfen. Die Schuld Jakobs besteht augenscheinlich nach Meinung des Verf. in dem Bestande von abgöttischen Altären, Sonnenkegeln und

¹⁾ Das hat hier doch wohl noch einen anderen Sinn, als wenn Am. 7, 17 von dem unreinen Lande der Heiden geredet wird und 2 Kön. 5, 17 Naeman heilige Erde aus Samaria mitnimmt.

Ascheren, sind diese abgethan, dann ist die Schuld des Volkes *völlig* gesühnt (כל פרי הסר חטאתו). Ich glaube darin die Stimmung einer Zeit zu erkennen, die in der Uebung des Gesetzes dem göttlichen Willen zu genügen meinte und der eben nur Götzendienst als Gottlosigkeit erschien. Neben einem tiefen Schuldgefühl und dem daraus entspringenden Eifer nach Erfüllung des Gesetzes fand auch diese Stimmung im Judenthum Platz (vgl. z. B. Ps. 44, 17. 18). Namentlich im Gegensatz gegen das Heidenthum bildete sie sich aus. So nennt unser Verf. Israel צדיק (24, 16. 26, 2. 6) und den Heiden רשע (26, 9 ff.), nicht, wie Habakuk, weil Israel von den Heiden vergewaltigt wird, sondern weil es in der Erfüllung des Gesetzes Gott in rechter Weise dient. Dieser Charakter des Volkes wird auch durch seine Sünde (24, 5. 27, 9) nicht aufgehoben. So meine ich auch hierin deutliche Spuren der nachexilischen Zeit zu erkennen.

Wird nun aber nicht dies alles durch den Inhalt von 27, 9 andererseits in Frage gestellt? Denn es ist doch offenbar von abgöttischen Altären, von Ascheren und Sonnensäulen die Rede, die im Lande Juda bestehen und durch deren Vernichtung Juda seine Schuld sühnen soll. Müssen wir es nicht selbstverständlich damit combiniren, wenn es 24, 5 heisst, daß das Land entweiht wurde unter seinen Bewohnern, weil sie das Gesetz verletzten, das Gebot übertraten, den ewigen Bund brachen? Weist das dann nicht aber nothwendig in die vorexilische oder höchstens in die exilische (Ez. 11, 18) Zeit? In der That ist Götzendienst seitens der jüdischen Gemeinde abgesehen von der makkabäischen Verfolgungszeit nirgends bezeugt und sehr unwahrscheinlich. Aber, wie Cheyne zugiebt, darf dieser einen Stelle keinenfalls entscheidende Bedeutung beigelegt werden und es fragt sich doch, ob dieselbe wirklich von Götzendienst der Judäer redet. Sie kann auch anders verstanden werden und ich glaube, daß sie

andere verstanden werden *mufs*. Wenn der Verf. 26, 13 kurzweg sagt, daß Jahve sein Volk von den fremden Herren (und Göttern) befreien müsse, weil es ihn allein verehere, wenn er andererseits (26, 10) klagt, daß die Heiden mitten im heiligen Lande ihre Gottlosigkeit ausüben, und ihm überhaupt die Heiligkeit des Landes so sehr am Herzen liegt (vgl. auch oben zu 27, 4. 5), dann ist es vielleicht nicht allzu gewagt, 27, 9 auf Altäre der Heiden zu deuten, die im Lande Jahves bis dahin geduldet wurden und wohl auch geduldet werden mußten, so lange die Hand Jahves nicht auf diesem Berge ruhte (25, 10). Möglich wäre dabei, daß die Connivenz der Juden dem gegenüber nach Meinung unseres Verf. zu weit ging, die geistlichen Häupter der nachexilischen Gemeinde zeichneten sich durchweg nicht durch theokratischen Eifer aus. Man könnte also auch so 27, 9 mit 24, 5. (16) combiniren. Man vgl. hierzu, was nach Josephus (Contra Ap. I, 22, p. 456) Hecatäus von den Juden erzählte. Wie Prof. B. Niese mir gütigst mittheilt, ist zu lesen: ἐπεὶ γε (Niese: ἔτι γε) μὴν τῶν εἰς τὴν χώραν, φησι, πρὸς αὐτοὺς ἀφικνουμένων νεῶς καὶ βομοῖς κατασκευασάντων, ἅπαντα ταῦτα κατέσκαπτον. Καὶ τῶν μὲν ζημίαν τοῖς σατραπείαις ἐξέτινον, περὶ τινῶν δὲ καὶ συγγνώμης μετελάμβανον. Wahrscheinlich geht diese Notiz auf die persische Zeit. Freilich war σατραπεία auch Bezeichnung der späteren griechischen Statthalter, aber in der griechischen Zeit würden wohl die Könige genannt sein, da an die kurze Regierung Alexanders kaum zu denken ist. Auch der Ausdruck אֲשֵׁרִים וְחַמְנִים weist nicht gerade in vorexilische Zeit. Daß diese Worte 17, 8 von späterer Hand eingesetzt sind, hat Stade gezeigt (ZAW. III, S. 10 ff.), sonst finden sich אֲשֵׁרִים und חַמְנִים neben einander nur 2 Chr. 14, 2. 4. 34, 4. 7, חַמְנִים sonst noch Lev. 26, 30. Ez. 6, 4. 6.

Was sodann die Gesamtlage des Volkes Jahves in der Welt angeht, so gab es nach 25, 8 Israeliten weit und

breit, an vielen Orten der Erde hatten sie Schmach gelitten, die Jahve nun abthun sollte. Namentlich existirte im Lande Assur jenseits des Euphrat und ebenso in Aegypten eine Diaspora (27, 13). Die Hauptmasse des Volkes lebte dagegen zwischen dem Euphrat und dem Bache Aegyptens, an sie ergeht die Anrede **בני ישראל** (27, 12), wogegen die in Assur und Aegypten **אכרים** und **נרחים** heißen. Aber auch in Syrien und Palästina bildeten die Israeliten keine compacte Masse, auch sie lebten vielmehr großentheils verstreut unter den Heiden. Der Verf. vergleicht sie mit Oliven, die, nachdem die Bäume geschüttelt sind, vereinzelt auf den Zweigen sich finden und dann mit Stöcken abgeschlagen werden. Das letztere wird Jahve nun thun und die Zerstreuten ausnahmslos nach seinem Lande bringen¹⁾. Die Möglichkeit dazu wird u. a. wohl auch geradezu durch die Vernichtung Moabs eröffnet, von dem gegenwärtig die Gemeinde im Besitz des heiligen Landes besonders behindert wird. Müssen wir nach allem Bisherigen unsere Schrift der nachexilischen Zeit zuweisen, dann scheint diese Andeutung mit größerer Bestimmtheit für die Zeit nach Nehemia zu sprechen. Soviel wir aus den Büchern Esra und Nehemia entnehmen können, waren die Juden in Palästina bis dahin ganz auf das ehemalige Reich Juda beschränkt, von einer Zerstreung zwischen Euphrat und Aegypten konnte damals gewiß nicht die Rede sein. Jene Concentration der Gemeinde in der Umgebung von Jerusalem war nämlich nicht nur durch das Machtverhältniß zu ihren Nachbarn, sondern wesentlich durch ihr Bedürfniß nach innerer Consolidirung bedingt. Sie bestand damals wesentlich aus Nachkommen von Exulanten und weigerte sich hartnäckig, andere Israeliten aufzunehmen. Den Exulanten war aber nur Juda von den Persern an-

¹⁾ Vgl. Ps. 68, 23. Bekanntlich hat Judas Makkabäus dies einigermaßen wahr gemacht (1 Makk. 5).

gewiesen und es war namentlich bei der Feindschaft, die sie allerseits für ihre Exklusivität einernteten, auch nicht in ihrer Macht, sich weiter in Palästina und Syrien auszubreiten, und übrigens auch kaum in ihrem Interesse, wenn sie auf ächtes Judenthum hielten. Erst in der Zeit nach Nehemia haben sich die zahlreichen jüdischen Colonien gebildet, die wir 1 Makk. 5 in Galiläa, Peräa, Gilead, Basan und Hauran finden; vgl. 2 Chr. 30, 10. 11. 18. Diese Colonien sind (ihrem Grundstock nach) aber wohl kaum durch Auswanderung aus Juda, sondern vielmehr durch Aufnahme von solchen Israeliten in die Gemeinde entstanden, die man anfangs abwies. In der Zeit nach Nehemia gab die jüdische Gemeinde ihre anfängliche Exklusivität auf, vermuthlich, nachdem durch Constituirung der samaritanischen Gemeinde die Gefahr der Ethnisirung für die Juden beseitigt war¹⁾. Als terminus a quo gewänne ich somit in runder Zahl etwa das Jahr 400 v. Chr.

Wann war aber seit dem Auftreten der Propheten die Lage Judas eine derartige, daß es von Moab in die äußerste Noth gebracht werden konnte? Wann lebte Juda in so kleinen Verhältnissen, daß der Untergang Moabs als das wichtigste erscheinen konnte, was man vom

¹⁾ Vgl. meine Schrift : Die Listen der Bücher Esra und Nehemia. Basel 1881. S. 5 f. — Oder sollte man annehmen, daß ein Mann von der Gesinnung unseres Verf. in der Zeit vor Esra und Nehemia verlangend nach dem Zeitpunkt ausgesehen hätte, wo man die bisher ausgeschlossenen Halbisraeliten in die Gemeinde aufnehmen könnte? Ich halte das für sehr unwahrscheinlich. Das Wort חבט ist freilich an sich doppelsinnig. Man könnte es dahin verstehen, daß Jahve die Bäume schon geschüttelt, d. h. die große Mehrzahl des Volkes schon gesammelt habe, und nun mit dem Stocke die wenigen noch hangen gebliebenen Oliven abklopfen d. h. die noch einzeln verstreuten Israeliten einholen wolle. Aber die Anrede und das בני ישראל weisen darauf hin, daß von der eigentlichen Gemeinde zwischen Euphrat und Aegypten die Rede ist. Mit חבט wird also lediglich angedeutet, daß die Judenschaft zwischen Euphrat und Aegypten so zerstreut ist, wie die Oliven auf den Bäumen bei der Nachlese.

Weltgericht erhoffte? Am ersten ist das m. E. in der persischen Zeit denkbar. Denn die Zeit des Exils und deren nächste Umgebung nach rückwärts und vorwärts kann nicht in Betracht kommen. Jerusalem besteht, das Volk Jahves wohnt in seinem Lande und nichts weist auf die bevorstehende oder vor kurzem vergangene Katastrophe des Reiches Juda hin. Vielmehr scheint 26, 14 ff. auf das babylonische Exil als ein vergangenes Ereigniß zurückzublicken. Seitdem hatte man sich längst wieder in Palästina eingelebt, man nannte es ארץ נכוחות (26, 10 vgl. dag. Esra 9, 11), und die jenseits des Euphrats und in Aegypten heissen 27, 13 Verlorene und Versprengte. Die letzten 150 Jahre vor dem Exil kommen auch sonst kaum in Frage¹⁾. Wir haben freilich auch da keine völlig lückenlose Kenntniß der judäischen Geschichte, es ist aber mindestens höchst unwahrscheinlich, daß Moab in jener Zeit Juda gegenüber jemals eine solche Macht entwickelt hätte, wie das zur Zeit unseres Verfassers der Fall war. Die Klagen, die Zephanja 2, 8 über Moab und Ammon laut werden läßt, sind anderer Art, ungefähr dasselbe kehrt bei Jeremia 48, 26 ff. 42 und bei Ezechiel 25, 8 ff. wieder. Moab verspottete die religiösen Prätionen Judas, die an die Stelle der politischen von ehemals getreten waren und namentlich bei den verwandten Völkern nicht minderen Zorn und Haß erregten als jene (Wellh. Encycl. Brit. s. v. Moab). Für sich allein konnte Moab aber den Judäern nicht viel anhaben, es war etwas anderes, wenn die Moabiter auf Befehl der Chaldäer und im Bunde mit anderen Völkern über Juda herfielen (2 Kön. 24, 2), wobei das

¹⁾ Auch die Bezeichnung des Landes jenseits des Euphrat als ארץ אשור weist keineswegs in die vorexilische Zeit. Man vgl. 2 Reg. 23, 29. Jer. 2, 18. Thr. 5, 6. Mi. 7, 12. Der Chronist bezeichnet damit Esra 6, 22 das persische Reich. Noch einen anderen Sinn hat אשור vielleicht Sach. 10, 10. Ps. 83, 9.

letztere den Haß seiner Vettern aufs furchtbarste fühlen mußte (Jer. 12, 7 ff., vgl. noch Jer. 27, 2. 40, 11). Ueberdies aber ist es sehr unwahrscheinlich, daß ein Prophet der assyrischen und chaldäischen Zeit jene Großmächte nur mit einem Blicke streifen sollte, wie das Jes. 24, 21 f. 27, 1 geschieht.

Die wenigen Daten, die uns aus der späteren Geschichte Moabs überliefert sind, machen nun allerdings nicht den Eindruck, als ob Moab nach dem Exil noch von größerer Bedeutung und den Juden furchtbar gewesen wäre. Freilich nennt Josephus (Althh. I, 11, 5) die Moabiter *μέγιστον ὄντας ἔτι καὶ νῦν ἔθνος* und Dan. 11, 41 werden Edom, Moab und Ammon in hergebrachter Weise aufgezählt. Aber die Landschaft Moabitis (Jüd. Kr. III, 3, 3. Althh. XIII, 15, 4) war zur Zeit des Makkabäers Alexander in den Händen der Araber und dann der Juden (Althh. XIII, 13, 5. 14, 2. XIV, 1, 4 vgl. Jüd. Kr. I, 4, 3), früher hatte schon Johannes Hyrkanus Medaba (Althh. XIII, 9, 1. Jüd. Kr. I, 2, 6) erobert, das wohl auch damals schon arabisch resp. nabatäisch war. Wahrscheinlich waren von den Moabitern schon um 200 v. Chr. nur noch kümmerliche Reste vorhanden. Judas Makkabäus, der übrigens mit den Nabatäern befreundet war (1 Makk. 5, 25 vgl. 9, 35), hatte dort nur mit den Ammonitern zu thun (1 Makk. 5, 6), in Medaba saßen damals obscure *ἄνθρωποι* (1 Makk. 9, 36 ff. Althh. XIII, 1, 2. 4). In der Nähe von Hesbon trieb einige Zeit vorher der Tobiassohn Hyrkan sein Wesen (Althh. XII, 4, 9. 11). Wenn es von ihm heißt, daß er mit den Arabern kämpfte, so könnten darunter freilich auch die Moabiter gemeint sein, die Josephus einmal geradezu Araber nennt (Althh. XIII, 13, 5 vgl. Jüd. Kr. I, 4, 3). Denn später waren die Nabatäer als Freunde des Judas und seiner Brüder jedenfalls Feinde der Syrer; vgl. dag. betr. jener „Araber“ Althh. XII, 4, 11. Dan. 11, 41. Gewiß ist aber, daß die Moabiter den Juden damals längst

nicht mehr gefährlich sein konnten¹⁾. Aus den vorhergehenden Jahrhunderten haben wir auch keine Spur von feindlichen Berührungen von Juden und Moabitern, wenn man nicht etwa Ps. 83, 7. 9 hierher ziehen will. Auch in der Chronik tritt nirgendwo eine besondere Animosität gegen Moab hervor (2 Chr. 20. 24, 26) und zur Zeit Esras und Nehemias bestand ein leidliches Verhältniß (Esra 9, 1. Neh. 13, 1. 23). Auch Joel 4 werden die Moabiter nicht genannt. Josephus macht freilich aus den Leuten, die Nehemia Ammoniter und Araber schilt (Neh. 2, 19. 4, 1), wirkliche Ammoniter und Araber²⁾ und gesellt ihnen dann auch noch die Moabiter bei (Alth. XI, 5, 8). Eher könnte man vermuthen, daß die Ammoniter den Juden gefährlich geworden wären (Ez. 21. 25. Jer. 40. 41. 2 Chr. 26, 8. 27, 5. 1 Makk. 5). Gleichwohl wird man das für eine gewisse Periode der jüdischen Geschichte von den Moabitern auf Grund von Jes. 24—27 annehmen müssen, da eine Reihe bestimmter Indicien diese Schrift jener Zeit zuweisen. Der gegenseitige Haß zwischen Juda und Moab blieb jedenfalls auch in nachexilischer Zeit derselbe, wenn er damals auch wesentlich einen religiösen Charakter hatte.

Es bleibt uns dann nur die Wahl, die hier vorausgesetzten Ereignisse entweder in den 60 Jahren zwischen Sacharja und Esra oder in den reichlich 200 Jahren zwischen Nehemia und dem Steuerpächter Hyrkan unterzubringen. Das letztere hat grössere Wahrscheinlichkeit für sich. Denn das wird man mir zugestehen, daß eine solche Vergewaltigung der Juden durch die Moabiter, wie sie Jes. 24—27 vorausgesetzt ist, nur in einer Zeit stattgefunden haben kann, wo die persische Regierung entweder

¹⁾ Schon deshalb wird von der makkabäischen Zeit, wohin Vatke (S. 550) unsere Schrift verlegen wollte, abzusehen sein.

²⁾ In Wahrheit waren es, wie ihr Name (Tobia) und Anspruch (Neh. 2, 20) zeigt, Israeliten.

im südlichen Syrien ohnmächtig oder aber den Juden feindlich gesinnt war und sie ihren Feinden preisgab. Es war hart hergegangen, Juda war aufs tiefste gedemüthigt (25, 4. 10. 26, 4—6). Machtlos war aber die persische Regierung im südlichen Syrien im 4. Jahrhundert vermuthlich lange Zeit, als sie 60 Jahre lang nicht im Stande war, Aegypten zu unterwerfen (von 410 bis nach 350). Wiederholt waren damals Syrien und Phönicien im Aufstand und Syrien zeitweilig sogar in den Händen der Aegypter. Auch kamen die Juden damals ein oder mehrere Male in Conflict mit der persischen Regierung. Vielleicht ist freilich jener Bagoas, von dem Josephus *Alth.* XI, 7 erzählt, mit Bagoas, dem Feldherrn des Ochus, identisch, aber einen historischen Hintergrund möchte es doch haben, was allerdings nur späte Autoren von einer Deportation von Juden durch Ochus berichten¹⁾. In der Zeit vor Nehemia hatte Aegypten sich auch schon mehrmals empört, war jedoch stets bald wieder unterworfen. Von Bedeutung war aber für die Juden namentlich wohl der Aufstand des Megabyzus, der zwischen 455 und 445 einige Jahre gedauert haben mag. Leider sind wir über diesen Aufstand nur unvollkommen unterrichtet (*Ktesias* bei *Phot. ed. Bekker* p. 40 sq.). In Zusammenhang damit stand vermuthlich die Zerstörung der Mauern Jerusalems, die den Nehemia nach Juda rief²⁾. Noch zu

¹⁾ *Euseb. chron.* II, p. 212 (Schöne) = *Sync.* 486, 10. 20 (Bonn.). Hiernach fiel diese Deportation 8 Jahre vor die Unterwerfung Aegyptens. Vgl. *Oros. hist.* 3, 6. Hekatäus bei *Joseph. c. Ap.* I, 22, p. 456. — Sonderbar ist die Stelle bei *Solinus, coll. rer. mem.* 35, 4 (ed. *Mommson* p. 171, 17): *Judaeae caput fuit Hierosolyma, sed excisa est. Successit Hierichus et haec desivit, Artaxerxis bello subacta.*

²⁾ Auf das letztere Ereigniß ist bekanntlich auch *Esra* 4, 7—23 zu beziehen. Man könnte danach etwa annehmen, daß die Juden eben während der Empörung des Megabyzus die Stadt befestigt hätten, nachher aber *Artaxerxes I* die Zerstörung der Mauern befahl. Indessen

Nehemias Zeit war die Autorität Artaxerxes' I in Palästina nicht allzu groß, wie das Verhalten des Sanballat und seiner Verbündeten gegen den Nehemia beweist. Nichts weist aber darauf hin, daß die jüdische Gemeinde gerade durch die Moabiter in jene Noth gekommen wäre. Man könnte eher noch an jene Halbjuden denken, die späterhin auch die Wiederherstellung der Mauer mit List und Gewalt zu hindern suchten. Somit scheint es mir auch hiernach gerathen, unsere Schrift in das Jahrhundert nach Nehemia zu setzen¹⁾. Aus demselben Grunde wird aber die Zeit der ptolemäischen Oberherrschaft im 3. Jahrhundert auszuschließen sein. Auch in den ihr vorhergehenden Kämpfen der Diadochen, in denen Syrien so oft seinen Herrn wechselte, ist eine derartige Mißhandlung eines syrischen Volkes durch ein anderes kaum denkbar.

Aus 27, 1 läßt sich ebenfalls keine sichere Entscheidung gewinnen, aber die wahrscheinlichste Erklärung führt auch hier in ungefähr dieselbe Zeit. Zweifellos scheint mir, daß לויִתן נחש עקלתון und לויִתן נחש ברה verschieden sind. Die Ausdrücke עקלתון und ברה (noch Hiob 26, 13) werden schwerlich zwei verschiedene Eigen-

ist Esra 4 nur von einer Hinderung des Mauerbaus die Rede, auch gewinnt man aus dem Buche Nehemia keineswegs den Eindruck, als ob die Mauern auf Befehl des Königs zerstört worden wären.

¹⁾ Vermuthlich ist die Macht Moabs späterhin vor allem durch die Nabatäer gebrochen, die freilich schon in der persischen Zeit sehr mächtig waren; vgl. Diod. XIII, 46. XV, 2. XIX, 94 ff. Schon zu Ezechiels Zeit war Moab von den Bne Qedem bedroht (Ez. 25, 8 ff.). Nabatäer waren wahrscheinlich auch jene Araber, die nach Herod. XIII, 5. 91. Arrian Ind. XLIII, 1 einen Theil der Küste südlich von Gaza innehatten (Stark, Gaza S. 232 f.). Arabische Söldner standen Alexander in Gaza gegenüber (Arrian II, 25, 4. 27, 1. Curt. IV, 6, 30). Man weiß freilich nicht, was alles in jener Zeit Araber genannt wurde, Nabatäer waren es aber auch wohl, mit denen Hieronymus von Kardina (um 312) am Todten Meer zu thun hatte (Diod. XIX, 98 ff.). Indessen schließt das alles ein im Vergleich zu den Judäern mächtiges Moab für das 4. Jahrhundert keineswegs aus.

schaften desselben Thieres bezeichnen. Freilich ist כרה, vielleicht ein Fremdwort, nicht sicher zu deuten, wahrscheinlich bedeutet es aber das Gegentheil von עקלתון, der gewundenen, in einander gerollten, d. h. aber ruhenden Schlange. Handelt es sich aber um verschiedene Thiere, die als Embleme mehrerer Reiche gelten, dann stehen dieselben auch wohl alle zu verschiedenen Sternbildern in Beziehung (vgl. 24, 21) und es kommen zunächst Drache, Schlange und Wasserschlange in Betracht. Nach Ideler unterschieden die Griechen freilich δράκων, ὄφις und ὕδρη, aber die Römer gebrauchten serpens und anguis unterschiedslos von den drei Bildern¹⁾. Ohne Frage ist dann aber עקלתון der Drache, der Ovid. Metam. II, 138 f. tortus anguis genannt wird, δράκων σκολιὸς nennt ihn Aratus (Phaen. 70) und so hier LXX. Aratus, der um 271 v. Chr. lebte, aber überall auf Eudoxus (um 370 v. Chr.) fufst, giebt uns in seiner Beschreibung des Drachen (Phaen. 45—62), der dem Homer wohl noch unbekannt war (Ideler S. XI), höchst wahrscheinlich das aus dem Orient herübergekommene Bild. Dasselbe stimmt völlig mit dem stark gewundenen Drachen überein, den die neueren Himmelsgloben zeigen. Genau so steht es mit der langgestreckten Schlange des Ophiuchos (Aratus 74—90), die mit כרה gleichzusetzen sein möchte, wenngleich sie vom Ophiuchos im Gegentheil festgehalten wird. Der חנין אשר כים könnte dagegen wohl nur mit der Hydra (Aratus 442—49) und nicht mit dem Walfisch identificirt werden. Hitzig meint freilich die Wasserschlange komme als dem südlichen Himmel angehörig nicht in Betracht, in Wahr-

¹⁾ Vgl. die Nachweise bei Ideler, Unterss. über Ursprung und Bedeutung der Sternnamen. S. 33 ff., sowie Virg. Aen. 2, 204. 214. 225. Uebrigens scheint auch bei den Griechen der Sprachgebrauch geschwankt zu haben; vgl. die Scholien zu Aratus bei Bekker S. 59, 14. 60, 2.

heit ist dieselbe bekanntlich sogar für uns sichtbar ¹⁾. Es liegt nun vor der Hand, den **תנין אשר בים** für Aegypten zu nehmen, sowohl wegen der Stellung dieses Sternbildes als auch weil allein Aegypten sonst so bezeichnet wird (Ez. 29, 3. 32, 2. Jes. 51, 9. Ps. 74, 13 vgl. Jes. 30, 7. 51, 9. Ps. 87, 4. 68, 31). Anderer Art ist natürlich Jer. 51, 34. Ueberhaupt werden wir Aegypten hier kaum entbehren können, wenn es sich wirklich, wie mir das gewifs scheint, um drei Völker handelt. Ich meine aber, dafs auch drei selbständige Reiche in Rede stehen und **תנין אשר בים** nicht etwa blofs eine Bezeichnung des *Volk*es von Aegypten ist. Dafür spricht auch der Zusammenhang mit 26, 20. Sind nicht alle die drei Ungeheuer, die Jahve abthun wird, als die Tyrannen der Welt zu denken? Oder gilt das vielleicht nur von einem oder zweien? Ist dagegen bei den anderen von eigentlicher Furchtbarkeit nicht die Rede, so dafs auch die Allgewalt des himmlischen Schwertes ihnen gegenüber kaum ernstlich in Betracht kommt? Für wahrscheinlich kann das nicht gelten. Im anderen Fall würden wir in eine Zeit gewiesen, wo Aegypten unabhängig war, d. h. aber in die Jahre von 410 bis \pm 344 vor Chr. Vermuthlich wäre unter den beiden anderen Ungeheuern dann Persien und Griechenland zu verstehen ²⁾. Beachtung ver-

¹⁾ In Aegypten deutete man dies Sternbild freilich auch als den Nil, aber diese Deutung setzt die Vorstellung einer Schlange mit Kopf und Schwanz doch wohl voraus; vgl. Bekker l. l. 89, 31 ff. Die Bezeichnungen **תנין אשר בים** und $\psi\delta\rho\eta$ begreifen sich daraus, dafs dies Sternbild nahe am südlichen Horizont d. h. aber am Ocean stand, in den es oft grofsentheils untertauchte. Die grofse Wasserschlange sonst noch Am. 9, 3. Ebenso heifst es bei Aratus (V. 61 f.) vom Drachen, dafs er bei der Umdrehung des Himmels im Norden dem Ocean nahe komme, d. h. den äufsersten Horizont berühre.

²⁾ Man könnte freilich einwenden, dafs, so oft überhaupt gröfsere feindliche Heere Palästina betraten, es sich fast immer um Kriege gegen Aegypten oder um Kriege der Aegypter handelte, Aegypten also in dem Augenblicke wenigstens selbständig war. Indessen wurden die

dient es übrigens wohl, daß die Bedrohung der drei großen Weltmächte schliesslich wie von hinten nach kommt. Keine der drei steht im Vordergrund vor den anderen, wie sich denn auch wohl keine von ihnen mit der „festen Stadt“ deckt.

Können wir vielleicht auch die Kriegsmacht bestimmen, deren Erscheinen unserem Verf. das Weltgericht einzuleiten schien? Wir konnten 24, 14—16 nur dahin verstehen, daß im Westen am Rande der Erde gewisse Glaubensgenossen des Verf. das Erscheinen jener Macht mit Jubel begrüßten, weil Jahve durch sie für sein Volk die messianische Zeit herbeiführen werde, eine Meinung, die unser Verf. zunächst abwies. Gab es wirklich damals im fernen Westen schon eine jüdische Diaspora, wie die vorliegenden Worte auszusagen scheinen, dann beruht ihre freudige Erregung über das Erscheinen jener Kriegsmacht, ihr Aufruf an alle Glaubensgenossen und die Rücksicht, die der Verf. auf sie nimmt, allerdings wohl darauf, daß sie zunächst mit jener Kriegsmacht in Berührung kam, die weiterhin ganz Asien erobern sollte. Man sieht sonst

Aufstände gegen Darius, Xerxes und Artaxerxes I zu schnell unterdrückt und wengleich die hier angewandte Symbolik für Aegypten herkömmlich war und also besonders nahe lag, so möchte hier doch eine längere Unabhängigkeit der Aegypter vorausgesetzt sein. Eben so wenig kann das kleine Reich des Amyrtaios, das nach der Unterwerfung des Inaros in den Nilsümpfen sich behauptete, in Frage kommen. Dasselbe gilt von der Herrschaft des Thannyras und Pausiris, die nur persische Statthalter waren (Herod. III, 15). Ob dagegen die hier beliebte Symbolik auch für die beiden anderen Reiche üblich war oder ob der Verf. sie selbst aufstellte, ist nicht zu entscheiden. Möglicher Weise ist das letztere der Fall, ein Zeitgenosse hätte sie auch dann gewiß leicht verstanden. Im A. T. finden sich nur schwache Anknüpfungspunkte Jes. 14, 29. Jer. 8, 17. Esth. add. Gr. 1, 6. 7, 4. Was der Drache zu Babel bedeutete, ist noch dunkel. — Betr. des Kampfes Jahves mit dem Drachen ist wohl auch die kretische Sage von Interesse, wonach Zeus sich als Kind, um den Nachstellungen des Kronos zu entgehen, in einen Drachen verwandelte; vgl. Bekker l. l. 57, 7.

nicht ein, weshalb sie, die an sich kaum von großer Bedeutung sein konnte, hier zu Worte käme (vgl. dag. 27, 13). M. a. W., wir haben es dann wahrscheinlich mit den Griechen zu thun.

Ist das richtig, dann würde hier wohl der Eroberungszug Alexanders in Rede stehen. Die messianische Hoffnung der jüdischen Gemeinde war freilich eine so lebhaftere, daß sie auch durch unbedeutendere Ereignisse erregt werden konnte, wir können aber nicht zweifeln, daß das besonders durch den Zug Alexanders und den Sturz des Perserreichs geschehen sein wird. In der That nimmt die Hoffnung hier einen so kühnen Schwung, daß sie welterschütternde Ereignisse zu ihrem zeitgeschichtlichen Hintergrund haben möchte. Nach Alexander hat aber das Erscheinen eines griechischen Heeres in Asien kaum einen solchen Eindruck auf die Juden machen und solche Hoffnungen in ihnen wecken können, wie das nach 24, 14—16 der Fall war. An frühere griechische Heere darf aber aus einem besonderen Grunde kaum gedacht werden. Vor Alexander ist kein griechisches Heer in die Nähe von Palästina gekommen, wie das von dem 24, 1—13 gemeinten gelten möchte. Es scheint, daß es schon ziemlich nahe bei Palästina stand, als der Verf. schrieb. Unmittelbar stand der Sturm bevor, das Volk wird ermahnt, in seine Kammern zu gehen und dort das Kommende ruhig abzuwarten. Mit Angst sah Juda es herannahen, aber der Verf. war überzeugt, daß die Noth nicht lange dauern, daß Jahve jetzt von seinem Orte ausgehen werde, um Rache zu nehmen (26, 20 f.). Ferner erwartet der Verf. mit der größten Bestimmtheit, daß jenes Heer die feste Stadt Moabs zerstören werde. Es ist das für ihn so gewiß wie eine vollendete Thatsache. Freilich mußte ja, wenn Jahve gegen alle Feinde seines Volkes einschritt, vor allem Moab gestraft werden. So konnte der Verf. a priori urtheilen. Konnte er dann aber auch a priori

überzeugt sein, daß dieselbe Macht, die Moab vernichten sollte, zugleich Juda aufs furchtbarste verwüsten und plündern werde? Weshalb urtheilte er nicht wie seine Glaubensgenossen (24, 14—16)? War er etwa von der Verschuldung seines Volkes so lebhaft durchdrungen, daß er deshalb so etwas durchaus erwarten mußte? In Wahrheit tritt aber das Bewußtsein einer Verschuldung der Gemeinde bei unserem Verf. keineswegs sehr stark hervor. Die Schuld ist leicht zu sühnen (27, 9) und vor allem verlangt er, daß Israel der heidnischen Welt gegenüber endlich zu seinem Rechte komme. Es scheint vielmehr, daß der Verf. aus der mit Bestimmtheit zu erwartenden Noth auf die Schuld des Volkes schließt. Es ist auch keineswegs unmöglich, daß Juda zur Zeit, wo der Verf. schrieb, schon von den Fremden überschwemmt war. Der Charakter der Schilderung in 24, 1—13 würde sich bei dieser Annahme am besten verstehen. Ich möchte auch noch darauf aufmerksam machen, daß hier allein von der Herbsternte geredet wird. Nur über Wein, Oel und Feigen wird wiederholt geklagt, mit keinem Wort aber über den Acker. Sollte man nicht auch danach annehmen, daß jenes Heer schon nahe bei Juda stand oder gar schon in das Land eingedrungen war? Ohne irgendwie Gewicht darauf zu legen, erwähne ich, daß Alexander eben im Herbst bei Judäa passirt sein muß. Tyrus fiel um den 20. August, worauf die Belagerung von Gaza folgte¹⁾. Ebenso ist dann aber auch wohl die Erwartung von Moabs Untergang einigermaßen daraus zu begreifen, daß ein Angriff jenes Heeres auf Moab auch sonst wahrscheinlich oder gewiß war. Dafür spricht der Umstand, daß 27, 9. 10 scheinbar aus dem Untergang der festen Stadt auf eine versöhnliche Stimmung Jahves geschlossen wird. Bei

¹⁾ Vgl. Droysen, Hellenismus I, 1, S. 251. 294. 301. 304.

einem griechischen Heere ist das aber nur denkbar, wenn dasselbe schon in der Nähe stand.

Die Möglichkeit, Jes. 24—27 somit genauer zu datiren, soll kurz erwogen werden. Alexanders Auftreten rief schon nach der Schlacht am Granicus in manchen griechischen Städten Kleinasiens, denen er die Freiheit brachte, eine lebhaftere Bewegung hervor¹⁾ und man könnte denken, daß dieselbe sich den etwa dort wohnenden Juden mittheilte²⁾. Sie erwarteten noch größeres vom Sturz der Perserherrschaft und ihr Jubel darüber drang nach Judäa. Indessen hatte Alexanders Erscheinen in Syrien für Judäa zunächst nur die Folge, daß das Land von den Fremden verwüstet und geplündert wurde (24, 14—16). Man mußte ferner annehmen, daß seitens der Makedonen damals eine Expedition gegen die Moabiter wirklich unternommen oder doch erwartet wurde. Das ist an sich nicht undenkbar und mußte vielleicht geschehen, wenn Moab damals seine Hand auf Judäa gelegt hatte. Um seinen Marsch nach Aegypten zu sichern, hat Alexander gewiß das palästinensische Hinterland besetzt. Nach Arrian (II, 25, 4) hat er freilich nach dem Fall von Tyrus nur in Gaza Widerstand gefunden und es wird gesagt, daß seine Macht damals bis nach Arabien reichte (Arrian III, 1, 2. V, 25, 4). Inzwischen möchte es doch auch sonst zu kleineren Kämpfen gekommen sein. Noch als Alexander in Aegypten war, sollen die Samaritaner seinen Statthalter Andromachos lebendig verbrannt haben³⁾. Wie Droysen bemerkt, wird von allem, was makedonischer Seits geschah, fast nur dasjenige berichtet, was sich

¹⁾ Vgl. Droysen a. a. O. I, 1, S. 195 ff.

²⁾ Antiochus der Große siedelte nach Joseph. Antt. XII, 3, 4 in Phrygien und Lydien 2000 jüdische Familien aus Mesopotamien und Babylonien an. Das schließt nicht aus, daß es schon früher Juden in Asien gab.

³⁾ Curt. IV, 8, 9 vgl. 5, 9 und dag. Arrian II, 13, 7. III. 6, 8. Droysen I, 1, S. 326 und Krüger zu Arrian l. l. Vgl. sonst Sync. (ed. Bonn) p. 496. Euseb. Chron. Arm. (ed. Schoene) p. 116.

unmittelbar an die Person Alexanders anknüpfte oder was in Form von Meldungen und Berichten an ihn gekommen sein mag. Von kleineren Expeditionen in Syrien wird deshalb nur über einen zehntägigen Zug erzählt, den Alexander während der Belagerung von Tyrus gegen die Araber am Libanon unternahm¹⁾. Auch brauchte man ja keineswegs anzunehmen, daß die Erwartung des Verf. betr. Moabs sich wirklich erfüllte.

Soviel über die Möglichkeit, Jes. 24—27 in die Zeit Alexanders zu setzen²⁾. Andererseits hat diese Annahme nun aber auch ihre großen Bedenken. Am wenigsten möchte ihr die durchaus unglaubwürdige Erzählung Jos. Alth. XI, 8 im Wege stehen. Josephus wußte auch nichts von der Empörung der Samariter gegen Alexander und der Strafe dafür, während jene Nachricht bei Curtius durch die anderweitigen Angaben von einer makedonischen Colonisirung Samarias durch Alexander oder Perdikkas doch wohl hinreichend verbürgt ist. — Auch kann ich dem Umstande keine allzu große Bedeutung beimessen, daß der Verf. von der Schlacht bei Issus und der Belagerung

¹⁾ Arrian II, 20, 4. 5. Curt. IV, 2, 24. 3, 1. 7. Plut. Alex. 24. Droysen I, 2, S. 385 f. Uebrigens hat Alexander vielleicht auch Judäa betreten, wengleich auf die Erzählung des Josephus nichts zu geben ist und Arrian und Curtius davon schweigen. Nach Plinius (XII, 25, § 117) kamen wenigstens seine Leute nach Jericho und dann wohl auch nach Jerusalem. Wenn es ferner wahr ist, daß Alexander in Peräa die Städte Pella, Dium und Gerasa gegründet hat, dann ist es damals sogar wohl in Peräa zu Kämpfen gekommen. Die makedonische Colonisirung von Samaria wird auch bei Eusebius und Syncellus mit dem Aufstande der Samariter in Verbindung gebracht. Dieselbe wird übrigens Chron. Arm. p. 118 dem Perdikkas zugeschrieben. Vgl. Droysen III, 2, S. 202 ff. Ebenso war Pella, das Tuch (Leipz. Reform. Progr. 1859, S. 17 f.) für ein gräcisirtes פחלה hat, nach Sync. p. 520 (ed. Bonn.) von Seleukus gegründet.

²⁾ Schon Hilgenfeld hat das versucht, indem er, freilich ganz verkehrt, die „feste Stadt“ auf Tyrus deutete (Z. f. w. Th. 1866, S. 437 ff. 1870, S. 448).

von Tyrus nicht ausdrücklich redet. Die einzelnen That-sachen der damaligen Zeitgeschichte schliefsen sich in seiner Auffassung zu einer Weltkatastrophe zusammen, in der alles Bestehende untergeht. Die Fenster des Himmels öffnen sich, es beben die Grundfesten der Erde. Die Erde wird zerrissen und zerspalten, der gesammte Erdkörper geräth ins Wanken, bis sie endlich unter der Last ihrer Schuld zu Boden stürzt, um nie wieder aufzustehen. Dann erfolgt das Gericht über alle Könige der Erde und über ihre himmlischen Patrone (24, 17 ff.). Näher fafst der Verf. nur zwei Dinge ins Auge, die ihm und seinem Volke in der gegenwärtigen Zeitlage am nächsten liegen, n. die Verwüstung Judas und die Zerstörung der moabitischen Hauptstadt. — Mit gröfserem Rechte könnte man darauf hinweisen, dafs Aegypten im J. 332 kein selbständiges Reich war, wie das nach 27, 1 anzunehmen wäre, sondern etwa 12 Jahre vorher seine Freiheit wieder verloren hatte. Man könnte allerdings dagegen einwenden, dafs Aegypten nach der Schlacht bei Issus vom Perserreiche factisch getrennt war und, nachdem Amyntas vom Volke besiegt war, zur Noth als selbständig gelten konnte. In Wahrheit stand das Volk von Aegypten und nicht der Satrap Mazakes dem Alexander gegenüber, als er gegen Aegypten zog.

Allerdings wäre es nur eine sehr unsichere Vermuthung, wenn man Jes. 24—27 in die Zeit Alexanders setzen möchte. Das nächstliegende Verständnifs von 24, 14—16 nöthigt uns aber, diese Möglichkeit ins Auge zu fassen, zumal 27, 1. 12 in das 4. Jahrhundert zu führen scheinen, die hier vorausgesetzte Unterdrückung der Juden durch die Moabiter am ersten in der Zeit des sinkenden Perserreiches denkbar ist und ganz auferordentliche Ereignisse den zeitgeschichtlichen Hintergrund dieser Schrift bilden möchten, die sich inhaltlich durchaus als nachexilisch charakterisirt und überdies durch die Erwartung einer persönlichen Auferstehung sowie durch ihre angelogischen Vor-

stellungen dem Buche Daniel verwandt ist. Es läßt sich nun für die in Jes. 24—27 vorausgesetzte Situation in der Geschichte Alexanders vielleicht Raum gewinnen, eigentliche Anknüpfungspunkte bietet die letztere dagegen nicht. Die Möglichkeit, daß 24, 14—16, wenn auch kaum anders zu erklären, so doch verderbt sein¹⁾, ja daß auch 27, 1. 12 anders gedeutet werden könnten, als es von mir geschehen ist, soll deshalb nicht in Abrede gestellt werden. Schrieb der Verf. zu einer Zeit, wo das 24, 1—13 in der Form der Weissagung Angekündigte schon eingetreten war, dann könnte man zur Noth vielleicht annehmen, daß die 27, 12 vorausgesetzte Zerstreung der Gemeinde zwischen Euphrat und Aegypten eben durch die 24, 1—13 angekündigte Kriegsmacht (24, 1. 13) oder auch durch die Moabiter herbeigeführt war. Der Ausdruck wäre dann allerdings stark übertreibend, wenn die Gemeinde bis dahin auf Judäa beschränkt war. Ebenso ist 27, 1 am Ende kein zwingender Beweis dafür, daß zur Zeit unseres Verf. Aegypten ein selbständiges Reich bildete, resp. als solches vorgestellt werden konnte. Nur die überwiegende Wahrscheinlichkeit glaube ich für meine Deutungen in Anspruch nehmen zu dürfen. Wenn deshalb auch die Stelle 24, 14—16 für die Zeitbestimmung in Wegfall käme, so möchte ich immerhin das 4. Jahrhundert für die wahrscheinliche Entstehungszeit unserer Schrift halten. Allerdings möchte es dann aber unmöglich sein, dieselbe mit einiger Sicherheit mit einem der vielen Feldzüge in Verbindung zu bringen, die in diesem Jahrhundert über Palästina hingingen.

„En présence de pareilles difficultés ce serait une grande présomption que de se faire fort de dissiper tous

¹⁾ Die LXX ist aber schwerlich gegen MT. im Recht. Sie bietet 24, 14 : οἱ τοὶ βοῶν φωνήσουσιν, οἱ δὲ καταλειφθέντες ἐπὶ τῆς γῆς εὐφρανθήσονται ἅμα τῇ δόξῃ κυρίου, ταραχθήσεται τὸ ὕδωρ τῆς θαλάσσης.

les doutes légitimes, ou de prétendre qu'on a enfin trouvé une explication inattaquable.“ Diese Bemerkung von Reufs in La Bible zu Jes. 24—27 ist gewiß zutreffend. Indessen scheint mir doch festzustehen, daß diese Schrift nachexilisch ist und daß wir die „feste Stadt“ in Moab zu suchen haben. Diese letztere Meinung möchte sich exegetisch kaum anfechten lassen. Ich sehe aber voraus, daß mancher meine Erklärung deshalb ablehnen wird, weil ich nicht im Stande bin, den Namen der Stadt zu nennen¹⁾ und die hier vorausgesetzte Situation in der sonst bekannten Geschichte nachzuweisen. Dagegen möchte ich im voraus Einspruch erheben. Genau so wie hier liegt die Sache beim Buche Joel, die dort erwähnte Plünderung des Tempels ist anderweitig durchaus unbekannt. Wir haben m. E. aus diesen Schriften, wozu als dritte Sach. 9—14 kommen möchte, zu lernen, daß die nachexilische Zeit keineswegs so arm an äußeren Ereignissen war, als man aus dem fast völligen Mangel an Nachrichten oft geschlossen hat. Ueberdies möchte ich allen solchen Einwendungen gegenüber hier noch einmal darauf hinweisen, wie wenig es gelungen ist, Jes. 24—27 auf die bereits eingetretene oder noch erwartete Zerstörung Ninives oder Babels zu deuten. Auch frage ich nochmals, worauf denn diese Meinungen sich überhaupt stützen. Im Texte finden sie nirgendwo einen Anhalt. So viel ich sehe, beruhen diese von den Rabbinen überkommenen Ansichten auf der völlig unbegründeten Präsumpion, daß eine nicht näher bezeichnete feindliche Stadt, die den Judäern furchtbar war und deren Zerstörung hier als das wichtigste erscheint,

¹⁾ Später wird besonders Medaba oft genannt (1 Makk. 9, 36 ff. Jos. Alth. XIII, 9, 1. 15, 4. XIV, 1, 4), das 1 Chr. 19, 7 so sonderbar in den Text gekommen ist, daneben Hesbon (Alth. XII, 4, 11. XIII, 15, 4. XV, 8, 5), aber auch *χαρακωβα* und *ραβαθμωβα* (Ptol. V, 16). Man meinte auch wohl, *מדמנה* 25, 10 solle an das zweifelhafte *מדמן* Jer. 48, 2 anklängen.

was vom Weltgericht erwartet wird, jedenfalls Ninive oder Babel sein müsse, zumal im Buche Jesaja. Diese Voraussetzung fand weiter daran ihren Rückhalt, daß man wegen der bedeutsamen eschatologischen Gedanken des Verf. jene Stadt vorwiegend als Typus der gottfeindlichen Weltmacht nahm und als solche erscheint Moab sonst allerdings nicht. In anderer Form waltet diese Voraussetzung auch bei den neueren Exegeten noch vor. Wenn aber die Vernichtung jener Stadt in den eschatologischen Erwartungen des Verf. eine so große Rolle spielt und er davon nicht nur für Juda, sondern auch für die heidnische Welt großes erwartet (25, 3), so giebt dafür natürlich nicht die absolute Größe jener Stadt, sondern die Lage Judas und der weitere oder engere Gesichtskreis des Verf. und seiner Zeit den Maßstab ab. Das Buch Joel ist doch aus Anlaß einer Heuschreckenplage entstanden¹⁾. Ueber die Machtstellung der jüdischen Gemeinde in Palästina während der Zeit von Nehemia bis auf die Makkabäer wissen wir nichts. Aber zu Nehemias Zeit war die Gemeinde ziemlich ohnmächtig, wie die Memoiren Nehemias deutlich zeigen.

An was für eine Stadt soll ferner gedacht werden, nachdem sich die Deutung auf Ninive und Babel als unmöglich erwiesen hat? Für die letztere Behauptung glaube ich getrost auf die Commentare verweisen zu können. Obendrein kann ich mich jenen Hypothesen gegenüber jetzt auf alle die Argumente berufen, die so laut für die nachexilische Entstehung von Jes. 24—27 sprechen. Wer deshalb trotz alledem hier zwei Städte finden will, hat lediglich doppelt so große Schwierigkeiten als ich. Denn an der uns hier beschäftigenden Frage würde sehr wenig geändert, wenn es sich nicht um eine, sondern um zwei

¹⁾ Meiner Meinung nach handelt es sich Joel 1. 2 um wirkliche Heuschrecken. Der apokalyptische Charakter der Schilderung in c. 2 erklärt sich aber daraus, daß der Verf. in den Heuschrecken den Gog oder auch seine Vorboten zu erkennen glaubt.

heidnische Städte handelte. Der grimmige Haß, den der Verf. 25, 9 ff. gegen Moab äußert, muß jedenfalls aus einer schlimmen Nothlage erklärt werden, in die Juda durch die Moabiter gebracht war. So lange man nicht den Namen Moab 25, 10 einfach streichen will, ist man gehalten, für die dort vorausgesetzten Thatsachen wenigstens einen Raum in der Geschichte zu suchen. Wie für mich liegt die Frage betr. Moabs also für jeden anderen. Nur daß jeder, der meine Deutung der ungenannten festen Stadt ablehnt, statt *einer* Unbekannten deren *zwei* in der Gleichung haben möchte.

„Wie sollen wir bei der mangelhaften historischen Ueberlieferung (in anonymen prophetischen Schriften wie dieser) ihre allgemeinen Redensarten und bestimmten Anspielungen verstehen? Denken wir uns einmal, daß uns sämtliche echte Stücke des Jesaja anonym überliefert wären, und versuchen wir es dann, die Zeit der einzelnen nur nach Jahrhunderten zu bestimmen!“ So äußerte sich mir gegenüber ein Gelehrter, der wie wenige andere Anspruch auf Gehör hat. Für ganz so aussichtslos kann ich allerdings die Aufgabe der positiv kritischen Arbeit im A. T. nicht halten. Jedenfalls wird die Aufgabe selbst durch ihre Schwierigkeit nicht gegenstandslos, eventuell wird auf einzelnen Punkten ihre Unlösbarkeit nachzuweisen sein. Vielleicht ergibt sich allerdings aus dem Vorstehenden, daß die Entstehungszeit von Jes. 24—27 innerhalb des Zeitraums von 500—300 v. Chr. mit Sicherheit nicht genauer fixirt werden kann. Inzwischen halte ich das 4. Jahrhundert für wahrscheinlicher als das 5. und hoffe, daß andere hier schärfer und glücklicher sehen werden als ich. Denn das hoffe ich zugleich gezeigt zu haben, daß eine sichere Auslegung dieser Schrift in größerem Maße möglich ist, als man oft angenommen hat, selbst wenn meine exegetischen Aufstellungen, wie ich das nicht bezweifle, noch vielfach der Correctur bedürftig sein sollten.

Zur Charakteristik der Bibelexegese Saadia Alfajjûmîs.

Von M. Wolff.

Das für die jüdische Religionsphilosophie so bedeutungsvolle Werk „Glaubenssätze und Lehrmeinungen“ (الكتاب الامانات والاعتقادات) des Gaon von Sura verdient auch in *exegetischer* Beziehung volle Beachtung. Die Menge der darin angeführten Bibelstellen, durch die Saadia seine Gedanken zu erhärten sucht, bietet reiche Gelegenheit zu genauer Einsicht in sein exegetisches Verfahren und läßt uns die Art desselben in vielfacher Hinsicht noch klarer erkennen, als seine Uebersetzungen.

Häufig freilich sehen wir ihn nicht eigentliche regelrechte *Schrifterklärung* üben, sondern in mehr freier *agadischer* Weise das Bibelwort anwenden und daran wie in einem philosophischen Midrasch seine Ideen knüpfen. Jedoch auch da verleugnet sich der gründliche Sprachkenner und ernste Bibelforscher nicht, dem wir mit warmem Interesse folgen, obschon wir seiner Deutungsweise nicht ganz zustimmen können. *Willkürlich* geht er, wie wir bald sehen werden, nirgends zu wege: mit innerer Nothwendigkeit wird er zu seinen Auffassungen gedrängt und sehr wohl kennt und entschieden verwirft er die Verirrungen, die ein regelloses, auf vorgefasste Meinungen begründetes Interpretiren der biblischen Worte unausbleiblich zur Folge hat.

Es sind bestimmte *allgemeine Grundsätze*, die ihn bei seinen Erklärungen leiten und ihm als unabweisliche Forderungen wahrer Exegetik erscheinen. Zunächst sind alle

Anthropomorphismen und Anthropopathien mit dem Gottesworte unvereinbar; „es ist daher jeder Ausdruck“, sagt er im Allgemeinen, „in dem Worte der Schrift und auch in den Abhandlungen der Einheitsbekenner von den Eigenschaften oder dem Wirken Gottes, welches der wahren Vernunftspeculation widerspricht, nothwendig als bildliche Bezeichnung zu fassen“ (بالجملة اقول كلما يوجد في قول الكتاب) وفي كلامنا نحن الموحدين من لفظ في صفة خالقنا او في فعله¹⁾. (يخالف ما اوجبه النظر الصحيح فانه لا محالة له مجاز من اللغة).

Ueberhaupt aber kann nur „die Erklärung als wahr angesehen werden, welche mit der Vernunft übereinstimmt, dagegen ist die zu verwerfen, welche dem Vernunftwidrigen sich zuneigt“ (كذلك تفسير يوافق ما في العقل فهو صحيح وكذا)²⁾. (ما يصرف الى ما يخالف العقل فهو المنكسر الفاسد). Bemerkenswerth ist hier der Ausdruck *الى ما يصرف الى*, durch den auch das nur entfernt der Vernunft Widersprechende als nichtig und schädlich abgewiesen wird.

Das Festhalten an dem bloßen *Wortlaute* wird in vier Fällen³⁾ unmöglich gemacht: 1) wenn die sinnliche Wahrnehmung dagegen streitet (ان يكون الحس يدافعه); 2) wenn die Vernunft dem widerspricht (ان يكون العقل يردّه); 3) wenn ein anderer klarer Ausspruch dem entgegen ist (ان يكون) (من نص فصيح يمانعه), und 4) wenn die wahre traditionelle Auffassung, d. h. also der im Volksbewußtsein mit Recht lebende Begriff des Gegenstandes sich damit nicht vereinigen läßt und daher eine Uebereinstimmung mit diesem eine

¹⁾ C. II, ed. Land. p. 83.

²⁾ C. IX, ed. L. p. 263.

³⁾ Hierauf hat schon Geiger („Wiss. Ztschr.“ V, 292) hingewiesen.

objective Nothwendigkeit ist (ما جاءت به الآثار بشرية عليه) (ففسره تفسيراً يوافق الآثار الصادقة).

Wo aber keiner dieser vier Fälle stattfindet, muß sich die Erklärung an den einfachen Wortlaut halten. Denn was würde aus den biblischen Gesetzen und Verkündigungen, sowie auch aus den geschichtlichen Berichten werden, wenn man nach Belieben *allegorische* Deutungen vornähme und so der Willkür auf heiligstem Gebiete Thor und Thür öffnete? Ein großer Theil der Schrift würde dadurch zu leeren Abstractionen verflüchtigt, seines wahren Inhalts beraubt, vielen, besonders *eschatologischen*, Stellen ihre eigentliche Bedeutung entzogen werden und namentlich könnte sich kein *nur* durch *göttliche Offenbarung verkündigtes*, obwohl der Vernunft nicht widerstrebendes Gesetz in seiner Gültigkeit behaupten (¹) (لم تثبت لنا شريعة سمعية بتة).

Nach diesen allgemeinen, den *Standpunkt* Saadias als Exegeten wesentlich charakterisirenden Bemerkungen, gehen wir nun zu einzelnen seiner Bibelerklärungen oder auch zur Betrachtung einzelner Stellen über, denen solche zum Grunde liegen. Diese Stellen werden durch *كما قال*, *وقول الكتاب*, *ويقول الكتاب*, *على ما قال*, *كقول*, oder auch bloß durch *قوله* eingeführt, womit in vielen Fällen freilich nur eine Anlehnung an das Bibelwort beabsichtigt wird. So z. B. gleich in der Einleitung, wo *ננהקה אה מוסרוהו* (Ps. 2, 3) auf die *Gottesleugner* angewandt wird, die sich aller Verpflichtung überhoben und von aller strafenden Vergeltung frei glauben.

¹) C. VII, ed. L. p. 116 sequ. — Dieser Art von Gesetzen, von denen S. bekanntlich die *Vernunftgesetze* (شرائع عقلية) unterscheidet, führt er dann mehrere an.

Daselbst deutet er auffallenderweise in ואין צור כל ירעתי (Jes. 44, 8) צור als „vorzügliche Menschen“ (ناس اجلاء), wozu er aus Jes. 51, 1 und Ps. 89, 44 Analogia anführt, und fügt erklärend hinzu: ويريد بذلك انه لا حكيم ولا جليل: (1) ¹ אלא ואנא اعرفه.

Als Bild des Festen und Unwankenden wendet er dagegen nicht unpassend das Wort in dem Verse Job 18, 3 gegen die Sophisten und ihre Anhänger an, „die da glauben, das die Dinge ihren Meinungen folgen und nach ihrem Wahn sich umgestalten“, wobei er besonders an das „*ἄνθρωπον πάντων εἶναι μέτρον*“ des Protagoras denkt ²).

Von ורוחו in Jes. 48, 16 sagt er: يكون معناه بروחו und so faßt er ועזו in Ps. 105, 4 als בעזו וכבודו (Jes. 60, 2) als בכבודו und ib. 13, 5) als בכלי ועזו und findet besonders die Bestätigung seiner Ansicht in den Worten Nehem. 9, 30: והער כם ברוחך ביד נביאיך, wie ja auch seine Uebersetzung ורוחו durch بنبوته wiedergiebt ³). — In Ps. 24, 4, wo er an der Lesart נפשי festhält, nimmt er dieses Wort مقام שמי,

¹) In seiner Uebersetzung hat er dagegen: معتمد, was wohl als „festbestehend“ oder „zuverlässig“ zu fassen und *vielleicht* auch auf den Menschen zu beziehen ist. Statt أصرفه ist das. sicherlich, wie bereits Paulus vermuthet: أعرفه zu lesen. Wie die Worte der LXX: καὶ οὐκ ἦσαν τότε an dieser Stelle zu erklären seien, ist mir, beiläufig bemerkt, unerfindlich.

²) C. I, ed. L. p. 67. — Wie Philo diesen Standpunkt bekämpft, ist in meinem Aufs. „d. Philon. Ethik“ (philos. Monatsh. 79, 346) erwähnt.

³) S. C. II, ed. L. p. 84. — Auch Kimchi nimmt hier das ך in der Bedeutung von כ. Grätz hat irgendwo in der „Monatsschrift“ — ich kann die Stelle augenblicklich nicht angeben — diesen Punkt besprochen. S. ist vielleicht durch das واو المعية oder واو اللزوم (worüber Fleischer's Bemerkungen in Z. D. M. G. 31, 565 ff. zu vergl.) zu dieser Auffassung des ך geführt worden.

indem er als allgemein bekannt voraussetzt, ان الكتب تسمى
اسم الله نفسه.

Die Stelle (Gen. 18, 3) *אם נא מצאתי חן בעיניך* bezieht sich nach seiner Erklärung auf *שלוחי ה'* oder *מלאכי ה'* welche Worte hinzuzudenken seien „nach der in der hebräischen Sprache und auch in anderen Sprachen üblichen Subintelligirungsweise“ (على طريق الاضمار الموجودة في لغة بنى) (Richt. 7, 20) und damit *לה' ולגרעון* (wie es z. B. heisst : *וישלה אבשלום* gemeint und wie zu *ויקה את אחיחפל* (Sam. II, 15, 12) vorher zu ergänzen ist¹⁾).

In *בצלם אלהים* und *בצלמו* (Gen. 1, 27), wobei die Verkörperlichung ausgeschlossen ist (لا على سبيل التجسيم), sieht er den Ausdruck der Verherrlichung des Menschen (على طريق التشريف), wie wenn, da doch alle Erden Gottes sind, er von einer sagt : „dies ist meine Erde“, um sie auszuzeichnen; so sagt Gott also vom Menschen : er ist in *meinem Ebenbilde* geschaffen²⁾. An eine auf die körperliche Erscheinung des Menschen sich beziehende *Vergleichung* darf hierbei eben so wenig gedacht werden, wie bei der Vergleichung mit anderen physischen Dingen, so z. B. wo es heisst : *כי ה' אלהיך אש אוכלה הוא* (Deut. 4, 24), womit nur ausgedrückt werden soll, „dafs er wie das Feuer ist, wenn er diejenigen straft und vernichtet, die ihn verleugnen und der Lüge sich hingeben“ (انّ يريد بذلك أنّه) (كالنار معاقباً مهلكاً لمن كفر وكذب).

Die *Form* dieser Vergleichung ist die häufig in der Schrift vorkommende ohne *Kâf* (تمثيل بلا كاف), wie z. B. in den Worten *ויוצא אתכם מכור הברזל* (Deut. 4, 20), womit *אחרי כלב מח אחרי פרעש אחד* (Sam. I,

¹⁾ C. II, ed. L. p. 90.

²⁾ Ibid. p. 94. — Vgl. hierzu die in meinem „El-Senusi's Begriffsentwicklung“ S. 13, Anm. 1 angeführte Stelle aus Bai ḏa wi zu S. II, 21.

24, 15), womit ככלב מן וכפרעש אחר gemeint ist und so kann כאש אוכלה עו מעאב also auch nur als אש אוכלה הוא aufgefaßt werden.

Bekanntlich bedient sich Saadia im zweiten Abschnitte seines Werkes („von der Einheit Gottes“), um die bildlichen Ausdrücke der Schrift zu erklären und allem der Rein-Geistigkeit Gottes scheinbar Widersprechenden seine wahre Bedeutung zuzuweisen, der zehn Kategorien des Aristoteles. In dem eben Angeführten war es die οὐσία (Substanz), von der er ausging; in dem Folgenden betrachtet er unter Zugrundelegung der „Quantität“ (πόσον, الكم) die Ausdrücke „Haupt“, was er mit „Erhabenheit und Vorzüglichkeit“ (معنى شرف وعلو) nach Ps. 3, 4, „Auge“, das er als „Fürsorge“ (عناية) nach Gen. 44, 21, „Angesicht“, das er als „Wohlwollen und Zorn (Mißbehagen)“ (رضى وغضب) nach Spr. 16, 15 u. Sam. I, 1, 18, „Ohr“, das er als „Aufnehmen der Worte“ (قبول قول) erklärt und in ähnlicher Weise auch „Mund und Lippe“ = Erklärung und Befehl, „Hand“ = Macht, „Herz“ = Weisheit, „Inneres“ = innige Güte, „Fuß“ nach Ps. 110, 1 = Unterwerfung.

Diese Ausdrücke werden, sagt Saadia, schon beim Menschen öfter in unkörperlicher Bedeutung (على غير التجسيم) angewandt, wie sollten sie nicht bei Gott einen nur figurlichen Sinn haben? Werden ja auch von der Erde und dem Wasser diese und ähnliche Körpertheile als bildliche Bezeichnungen gebraucht, wie Spr. 8, 26; Exod. 10, 4; Jes. 1, 1; Num. 11, 31; Num. 16, 32; Jes. 24, 16; Dan. 10, 4; Exod. 2, 3; ib. 17, 8; Ezech. 38, 12, wo Saadia תבור natürlich in der rabbinischen Bedeutung „Nabel“ nimmt¹⁾; Jona 2, 3; Job 38, 8 und Jer. 31, 8

¹⁾ = תיבור, wie es auch von der LXX gefaßt wird: δμφαλός.

und hierbei zeigt uns ja die *sinnliche* Wahrnehmung, daß von wirklichen Gliedmaßen nicht die Rede sein kann. So bedient sich die Sprache auch solcher Worte, von denen die *Vernunft* uns überzeugt, daß sie alle nur figürlich sein können (إنما هي كلها مجازات).

Bei Besprechung der Kategorie des *Raumes* (ποῦ, المكان), wo er das Erhabensein Gottes über den Raum darthut, erklärt er den Ausdruck der Propheten, daß Gott im Himmel sei, dahin, daß in dieser Redeweise „die Verherrlichung und Erhebung Gottes beabsichtigt werde, weil der Himmel für uns der höchste Gegenstand ist, den wir kennen“ (على طريق التعظيم والاجلال اذا السماء عندنا ارفع شيء علمناه).

Mit Beziehung auf die Kategorie der *Zeit* (πότε, الزمان), die bei Gott, als dem Schöpfer aller Zeit, dem ewig Einzigen und Unveränderlichen und von allem Körperlichen Freien, nicht ausgesagt werden kann, deutet er ומעולם ועד (Ps. 90, 2): „vom Beginn der Zeit hast du nicht aufgehört, deinen Dienern ein Helfer zu sein (لم تنزل)“ (Ps. 90, 2): „vom Beginn der Zeit hast du nicht aufgehört, deinen Dienern ein Helfer zu sein (لم تنزل)“. Die Zeitbestimmung betrifft also nicht Gottes Wesen selbst, sondern sein *Wirken* für den Menschen (und die Welt überhaupt). Und so faßt er auch die Worte לפני לא נוצר אל (Jes. 43, 10) in dem Sinne auf: „bevor ich meinen Gesandten und nachdem ich ihn geschickt, gab es keinen Gott aufser mir“, wie dies aus dem vorhergehenden ועבדי אשר בחרתי einleuchte. Die Sprache des Volkes zeige es auch, daß man „vor mir“ in dem Sinne von „vor meinem Thun“ (wozu Sam. II, 18, 14 zu vergleichen) und „nach mir“ in dem Sinne von „nach meinem Thun“ gebraucht (wozu Nathans Worte 1 Kön. 1, 14 einen Beleg bieten)¹⁾.

¹⁾ So hat ja auch seine Uebersetzung von Jes. 43, 10 : قبل فعلی.

Betreffs der Kategorie „ἐχέω“ (المالك), die gleichfalls auf Gott nicht anwendbar, weil *alles* Geschaffene sein Besitzthum ist und daher nicht gesagt werden kann, daß er das Eine besitze, nicht aber das Andere, oder das Eine mehr als das Andere, führt er die Worte (Deut. 32, 9) *ה' כי חלק ה' עמו יעקב חבל נחלתו* an, die nur „nach der Weise der Auszeichnung und Bevorzugung“ (على سبيل التشریف) (والتفصیل) aufzufassen seien. So sollen auch die metaphorisch gebrauchten Ausdrücke von Gott: *ה' מנה חלקי וכוכי*: nur das besondere und vorzügliche Verhältniß ausdrücken (على سبيل الاختصاص والتفصیل), in dem die Frommen zu ihm stehen, wie denn auch die Bezeichnungen *אלהי אברהם* und *אלהי העברים* einzig in diesem Sinne gefaßt werden können, „da Gott ja der Herr des All (Aller) ist“¹⁾.

Die Kategorie des *Wirkens* (ποιεῖν, الفاعل [?الفعل]) betreffend, zeigt er, daß auch diese im gewöhnlichen Sinne bei Gott, als dem durch absolute Willenskraft und Machtvollkommenheit Schaffenden, nicht denkbar sei. Er bestimmt dann näher den Begriff des Schaffens und Ruhens, des Redens und Schweigens (und zwar des Letzteren mit Beziehung auf *החשיתי* [Jes. 42, 14] als „Pausiren und Warten“ *امهال وانظار*, wobei er bemerkt, daß „im Arabischen das Attribut des Schweigens auch in figurlichem Sinne Gott nicht beigelegt werden könne“²⁾, des Gedenkens als der Befreiung von Leiden, wie es sowohl im Hebräischen als

¹⁾ Hiermit tritt er zugleich der Vorstellung eines „Nationalgottes“ entgegen.

²⁾ S. ed. L. p. 105 und vgl. Kaufmann, Geschichte der Attributenl. S. 66 und dazu Frankl's Anzeige in Z. D. M. G. XXXII, 216 ff. S. auch Guttman, Religionsph. d. Saadia, S. 123. Hinsichtlich seiner Bemerkung Anm. 1 sei nur erwähnt, daß auch die Landauer'sche Ausgabe *البطش* hat.

im Arabischen gebraucht werde, und des Nicht-Gedenkens, als der Unterlassung der Errettung, wofür jedoch in beiden Sprachen der Ausdruck „Vergessen“ (النسيان) als absoluter Gegensatz bei Gott nicht angewendet werde. Hierauf unterscheidet er schliesslich, anknüpfend an Neh. 2, 2 und Deut. 7, 9 zwischen den Gottes *Wesen* und den sein *Wirken* bezeichnenden Namen (اسماء الافعال und أسماء الذات), d. h. den *absoluten* und den *relativen* göttlichen Attributen. Zu den letzteren gehören seine Güte und Barmherzigkeit, weshalb er אל רחום וחנון, Rache und Strafe, weshalb er אל קנא genannt werde. Die ersteren dagegen umfassen, wie er früher dargestellt, die Einheit, das Leben, die Macht und die Weisheit, die in Gott absolut und ewiglich Eins sind und auch ohne Beziehung zu den geschaffenen Dingen gedacht werden können; oder genauer ausgedrückt: das absolute Wesen Gottes besteht darin, dafs er einig-einzig, lebend, mächtig und weise ist¹⁾.

Bei Betrachtung der Kategorie *πάσχειν* (المنفعل), deren Nichtanwendbarkeit auf Gott Jedem einleuchten müsse, erklärt er, auch das *Schauen* Gottes als unmöglich nachweisend, die Worte וראית את אחורי לפני לא יראו in folgender Weise. „Gott schafft ein Licht, das er die Propheten schauen läfst, um dadurch den Beweis zu erhalten, dafs die

¹⁾ Dafs in diesen beiden Fassungen nach dem Standpunkte muhammedanischer und auch jüdischer Religionsphilosophen ein wesentlicher Unterschied gefunden werden könnte, braucht nur angedeutet zu werden. Vgl. übrigens u. A. m. „Maimûni's acht Capitel“, S. 94, Anm. 44 und 45. — Saadia verweist betreffs des oben besprochenen Gegenstandes auf seinen Commentar zu ואלה שמות. Aus seinen Worten geht beiläufig klar hervor, dafs Frankl's Behauptung (a. a. O.), تفسير bedeute immer nur „Uebersetzung“ und شرح allein „Commentar“ unbegründet sei, was bezüglich تفسير schon aus dem S. 226 und 227 Angeführten ersichtlich ist.

geoffenbarte Rede, die sie vernommen, von Gott ausgegangen sei“ *ان لله نورا يخلفه فيظهره للانبياء ليستدلوا به على ان* (كلام النبوة الذي يسمعونه من عند الله „ich habe Gott gesehen“, auf Grund des *Subintelligirens* (على طريق الاضمار), nämlich: des Lichtes (Gottes). Dieses Licht könne aber seines himmlischen Glanzes und seiner Kraft wegen nicht *von Anfang* an voll und ganz von dem Menschen geschaut werden und darum heisse es auch bei Mose : *ושכוחי את כפי עליך עד עברי*.

Erst als die anfängliche Verhüllung gewichen war, konnte er das Licht ganz bis zu seinem Ende schauen (*ينظر الى آخره*) und darauf bezieht sich das göttliche Wort : *והסירותי את כפי וראיה אחורי*²⁾.

Je klarer der Mensch die göttliche Vollkommenheit zu erfassen vermag, mit desto größerer Hingebung und reinerer Liebe wird er Gott folgen, in ihm seine höchste Seligkeit finden und mit heiliger Begeisterung seinen Namen preisen. Die Erhabenheit seines Wesens selbst zu preisen, ist der Mensch jedoch nur unvollkommen im Stande, da Er über alles Lob erhaben ist (*فهو اعلى واجل وارفع من كل ذلك*) und deshalb bezieht sich das in der Schrift vorkommende Lob Gottes zumeist auf seine Attribute (*هو منسوب الى وصفه*), wie es heisst : *ברוך כבוד ה' ממקומו* und *זמרו שמו*; ja sogar auf ein Attribut eines Attributs, wie *ברוך שם כבודו* und

¹⁾ V. ed. Land. p. 105 sequ. — Ueber den Gegenstand und die Deutung der betreffenden Stelle vgl. auch Maimonides „acht Capitel“, S. 51 und „le guide des égarés“ I, 217 und 288; III, 93. — Bei den muhammedanischen Mystikern bedeutet das Beseitigen der Hülle (*الكشف*): die hinter den Erscheinungsformen verborgenen Ideen und Wesenheiten mittelst des innern Sinnes wahrnehmen. S. Flügel in d. Z. D. M. G. XX, 25.

לזכר קדשו und noch mehr bei den Rabbinen auf ein Attribut eines Attributs seines Attributs wie : (1) ברוך שם כבוד מלכותו :

Hierin sieht Saadia auch ein bestimmtes Sprachverfahren (عمل اللغة), das darin besteht, einem als groß und erhaben darzustellenden Gegenstande vor dessen Erwähnung Worte vorzuschicken (اذا قصدت الاجلال والتعظيم قدّمت) und zwar tritt derselbe als um so größer hervor, je mehr dieser Worte sind (وكأما كثرت الفاظ) (المقدّمة كان فيها اجل), wie auch aus Ester I, 4 zu ersehen sei.

In Betreff der Würde des Menschen begründet Saadia seine Ansicht, daß der Mensch als das vollkommenste Geschöpf auf Erden auch nothwendig der Endzweck derselben (الغرض المقصود لا محالة) sei, auf Jes. 45, 12 : אנכי עשיתי : ארץ ואדם עליה בראתי, was nur dadurch erklärlich scheint, daß er עליה als „über ihr“ gefaßt und darin zugleich den Ausdruck des Erhabenseins über sie gefunden; später nennt er ihn mit Beziehung auf Sam. I, 2, 8 und Spr. 10, 25, wo freilich nur vom צדיק, den er natürlich vor Allem im Auge hat, die Rede ist, „den Pfeiler und das Fundament der Welt“ (2) (قطب العالم وقاعدته). Diese Deutung des מצקי ארץ und יסוד עולם auf den, seine Bestimmung durch ein gottgeheiligt Leben erfüllenden Menschen hat Saadia dem Talmud entnommen und zwar b. Joma 38^b, wo es heißt : אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן ראה הקב"ה שהצדיקים :

¹) Der Midrasch (Deb. R. C. 2) läßt Mose diese Worte als Lobgesang der Engel vernehmen : בשעה שעלה משה למרום שמע : למלאכי השרת שהיו אומרים להקב"ה ב' ש' כ' מ' והוריד אותה לישראל וכו'.

²) Ueber القطب العالم „den Pol der Welt“, d. i. das Haupt der Heiligen, wie überhaupt über القطب in der muhammedanischen Theologie vgl. Flügel in d. Z. D. M. G. XX, 37 ff.

מועטין עמד ושחלן בכל דור ודור שנאמר כי לה' מצוקי ארץ וישת עליהם תבל ואמר רבי חייא אפילו בשביל צדיק אחד העולם (1) מתקיים שנ' וצדיק יסוד עולם).

Die Worte לעשות (Lev. 18, 30) nach ועמרתה אף לא (Ps. 119, 3) nach אה משמרתה wendet Saadia an, um daraus darzuthun, das beim Menschen das *Unterlassen* einer Handlung zugleich ein *Thun*, nämlich des *Gegentheils* ist, weil sich sein Thun auf *Accidentielles* bezieht (فعل العراض), während dies bei Gott nicht der Fall sein kann. Denn „der Mensch unterläßt eine Sache nur, um sich zum Thun ihres Gegensatzes zu entschließen, und wenn er nicht liebt, so haßt er und wenn er kein Wohlwollen hegt, so hegt er Zorn: etwas zwischen ihnen beiden Liegendes giebt es nicht.“ לעבלי wird hier also nicht in der gewöhnlichen Bedeutung „dafs nicht“, sondern als „indem nicht“ (non faciendo) genommen²⁾.

Den Gedanken, das die aus der *Willensfreiheit* des Menschen hervorgehenden Verirrungen bei Gott, der über

¹⁾ Was diese Auffassung Saadias von dem Wesen des Menschen selbst betrifft, so hat sie auch in *Aristoteles* (Polit. I, 5 und hist. anim. IX, 1) ihre Stütze, wenn man die andere, ihr *scheinbar* widersprechende Stelle (eth. Nicom. VI, 7) auf dessen Verhältniß zu der *himmlischen Sphäre* bezieht, während an diesen nur von der *sublunarischen Welt*, die auch Saadia blofs im Auge hat, die Rede ist. Dasselbe gilt auch von Maimonides, der in seiner „Einleitung zur Mischna“ sagt: „Alles, was in der Welt *unter dem Monde* existirt, hat sein Dasein nur des Menschen willen“ und im „Führer“ sich bestimmt dagegen erklärt, das der Mensch das Endziel *des ganzen Universums* sei. S. Munk, le guide des égarés III, 68—70; 89—92; 101—102.

²⁾ S. Landauer's Ausg. S. 151 (wo Z. 5 v. u. nach *יכבב* statt *לכבב* zu lesen ist *יכבב*) und vgl. zur Sache Guttman, a. a. O. S. 167. — Ob Saadias Behauptung psychologisch richtig und für das Ethische durchführbar ist, kann hier nicht weiter untersucht werden.

alles Menschliche erhaben ist und dessen vollkommenes Wesen davon nicht berührt werden kann, nur um seinetwillen, gleichsam aus Mitleid (على طريق الاشفاق) mit dem Unheil, das er sich selbst dadurch zufügt, Beachtung finde, lehnt er an die Worte (Jer. 7, 19) האחי הם מכעיסים נאם ה' an, wobei er natürlich הכעים in der Bedeutung „mit Betrübniß erfüllen“ nimmt.

In den Worten : ואחה כי הזהרתו צדיק . . . כי נזהר (Ez. 3, 21) findet er eine Stütze für den Gedanken, daß das Gebot durch den *Propheten* neben dem in der *Vernunft* des Menschen begründeten Sittengesetze dazu diene, daß er sich mit noch größerer Sorgfalt, Achtsamkeit und Gewissenhaftigkeit vor dem Bösen behüte¹⁾. Er scheint hier sowohl das כי נזהר als auch das צדיק nach dem nicht gewöhnlichen *Suffixum* zu urgiren [„ihn, der (schon durch das Vernunftgebot) ein Frommer ist“].

אחתי durch نسيبتي erklärend, wie ja auch Lot infolge des Sprachgebrauchs (من طريق اللغة) „Bruder“ genannt werde, fügt er eine allgemeine Bemerkung von der Erweiterung der Wortbedeutung (اتساع اللغة) hinzu²⁾, indem er sagt, daß, wenn eine solche nicht stattfände, man in der Sprache einzig und allein den Ausdruck der ganz ursprünglichen, concreten Bedeutung eines Dinges, nicht aber irgend etwas darüber Hinausgehendes (wiewohl dem Begriffe nach

¹⁾ Er drückt dies durch die drei Worte ليحذر ويكثر ويستظهر aus, die sich nicht leicht genau wiedergeben lassen. — Statt مع الرسول (ed. L. 155) ist besser على يد (يدى) الرسول zu lesen.

²⁾ Ibid. p. 159. — In der *Rhetorik* wird اتساع من einer Ausdrucksweise gebraucht, die verschiedener Auslegung fähig ist. S. Mehren, *Rhet. der Araber*, S. 134.

damit Zusammenhängendes) haben könnte (ان اللغة ان لم) (تتسع لم يوجد فيها اكثر من ذكر عين الشيء فقط).

Nachdem er rücksichtlich Gen. 20, 6 den Unterschied zwischen dem Zurückhalten durch ein *Verbot* (المنع بالنهاي) und dem Verhindern einer *That* (منع الفعل) dargelegt, macht er betreffs *לא יוכל* (Deut. 24, 4) und *לא חוכל* (das. 17, 4) auf den Unterschied zwischen „Können“ (die Willensfreiheit haben) und „Dürfen“ (die gesetzliche oder moralische Befugniss haben) mit den Worten aufmerksam : *يقدر بالاختيار وليس يقدر بالشريعة*.

In den Worten *השמן לב העם הזה וגו'* (Jes. 6, 10) liegt für ihn durchaus nichts auf eine Nöthigung (جبر) von Seiten Gottes Hinweisendes, sondern darin und in ähnlichen Aussprüchen ist nach seiner Erklärung nur „das Abwenden von glücklichen *irdischen* Verhältnissen als Strafe“ (für Vergehungen) zu finden (الصّدّ عن مصالح الدنيا عقوبة). Durch Krieg nämlich und anderes Ungemach, das über die Gottlosen verhängt wird, werden sie aufser Stand gesetzt, ihren irdischen Angelegenheiten die nöthige Aufmerksamkeit und Fürsorge zu widmen (فلا يتبينوا امور دنياهم) und auf diese Weise gerathen sie in Verwirrung, so das die Worte der Schrift : Deut. 28, 29, Job 5, 13; 12, 24 an ihnen sich erfüllen. Und so findet er auch in *ושב ורפא לו*, um hier jeden Gedanken an das religiöse Leben (امر الدين) auszuschliessen, nicht *השובה ורפואה הנפש*, was so nahe liegt¹⁾, sondern von der Idee, die ihn beherrscht, getrieben, die Rückkehr vom Kriege und die Befreiung vom Feinde, wo-

¹⁾ Auch der Talmud (Rosch ha-Schan. 17 b) bezieht die Worte auf גדולה השובה שמקרעה גור דינו של אדם, תשובה, indem es heisst : *ושב ורפא לו* und die Heilung ist nach Meg. 17 b *רפואה דסליחה*.

bei er die Beziehung auf den Krieg durch Hosea 5, 13 zu erhärten sucht.

Diese Idee ist, wie sich aus dem bereits Angeführten ergibt, die *Willensfreiheit* des Menschen, die ihm, wie den späteren jüd. Religionsphilosophen (und schon früher Philo) ein Postulat sowohl der Vernunft als des Glaubens ist, und deren Unantastbarkeit er gegen alle möglichen Einwände zu behaupten sich bestrebt.

Dafs er hierbei nicht immer an strenge *Bibelexegeese* sich hält, sondern auch, wo der Gegenstand es ihm dringend zu gebieten scheint, des so zu sagen philosophischen *Midrasch* sich bedient, ersehen wir aus dem Obigen¹⁾.

Von der Erscheinung ausgehend, dafs die Verbalformen كَذَّبَ, عَدَّلَ, ظَلَمَ u. dgl. in gewissen Verbindungen keine *factitive* (تفعيل وتكميل), sondern nur eine *declarative* oder *ästimative* Bedeutung haben können, d. h. den Standpunkt und die Stufe, worauf sich Jemand (etwas) befindet,

¹⁾ Maimonides, der gleichfalls an der Willensfreiheit consequent festhält, sieht bezüglich der Worte Jes. 6, 10 in der *Beraubung derselben* und der *Verhinderung der Bekehrung* die Strafe für die Ungehorsamen und fügt hinzu: „das ist ein sonnenklarer Ausspruch, der keiner Deutung bedarf, aber der Schlüssel zu vielen (noch uneröffneten) Schlössern ist.“ S. „Acht Capitel“, S. 73 und vgl. das. hinsichtlich der Willensfreiheit S. 94. — Dieselbe Strafe findet Maimonides auch in der „Verhärtung des Herzens“ bei Pharao und Anderen, die „aus eigenem freien Willen, ohne Nöthigung oder Zwang“ sündigten; die Strafe aber, welche Gott ihnen dafür auferlegte, bestand darin, dafs er sie von der Bekehrung abhielt, auf dafs sie dann von derjenigen Strafe betroffen würden, hinsichtlich deren die göttliche Gerechtigkeit bestimmt hatte, dafs gerade dies ihre Strafe sein sollte.“ S. ausführlicher über diesen Punkt a. a. O. S. 69 ff. und vgl. auch J a d, Hilch. T'schuba, C. VI. Saadia dagegen fafst die „Verstockung“ nicht als تقوية القلوب من قبول الطاعة auf, sondern sieht darin die unbeugsame Vollkraft, die den göttlichen Heimsuchungen anhaltenden Widerstand leistet, damit dann die ganze Strafe an dem Sünder sich vollziehe.

ausdrücken (النتزيل والترتيب), wie auch z. B. im Bibelworte (Deut. 25, 1) : והצדיק את הצדיק והרשעו את הרשע, führt er mehrere Stellen an, die nur hierdurch den rechten Sinn erhalten, so Spr. 3, 34 : אתם ללצים הוא ילויץ, was als „That Gottes“ nur bedeuten könne, „dafs er sie auf die Stufe der Spötter stellt“¹⁾ (אתם יירָטְבֵהֶם בַּמְרָאֵב הַלְלִיצִים); ferner Ez. 14, 8 : בִּיַּנַּת עֲלֵיהֶ אֲנִי מְחַדּוֹעַ, אני ה' פתיתי את הנביא ההוא, „ich habe offenbar an ihm gemacht, dafs er ein Getäuschter sei“, erklärt werden müsse; ferner Jes. 4, 10 : השא השאת : זֹרֹתָ²⁾ קְלָאֵם הַמְתַּנְבְּיִים לָהֶם בַּלְכֻשָׁף עִמָּה, לעם הזה, „du hast die Rede der ihnen Weissagenden durch Enthüllung derselben Lügen gestraft“ aufzufassen sei.

In den Worten הט לבי אל עדותיך (Ps. 119, 36) und אל הט לבי לדבר רע (Ps. 141, 4) könnte irrthümlicher Weise durch die zweimal gebrauchten Ausdrücke „Hinneigung“ (بالتميميلين) von Seiten Gottes eine Nöthigung gefunden werden. Dies ist jedoch nach Saadias Auffassung nicht der Fall, sondern die Meinung nur die, dafs Gott durch Vergebung (المغفرة) dem Menschen die Gemüthsrichtung giebt, vermöge deren er sich vor neuer Sünde bewahrt, während durch Vorenthaltung derselben die Seele in dem Aufgeben des Guten sich immer mehr bestärkt.

Hinsichtlich des Umstandes, dafs „eine wunderbare That Gottes die Ursache des Glaubens vieler Menschen wird“ (آية معجزة فعلها الخالق فتكون سببا لايمان قوم كثيرين),

¹⁾ So ist, wie ich glaube, statt אלענויים, das auch Landauer (S. 162) beibehalten, zu lesen. In יתן חן des zweiten Hemistichs liegt durchaus nichts von dem hier Darzuthuenden. ילויץ wird von Saadia hier in der Bedeutung : „als Spötter erklären“ genommen, welche Bedeutung das Wort bekanntlich sonst nicht hat.

²⁾ Es scheint mir besser, so statt זור zu lesen.

bespricht Saadia die Stelle 1 Kön. 18, 37 und deutet die Worte : *וּמַחֲמַתָּהּ הַסִּבָּה אֵת לְבַבְךָ אַחֲרָיִתָּהּ* nicht so, daß Gott ihr (der Menschen) Herz rückwärts gewandt, was der Willensfreiheit widerspräche, sondern : (durch das die Opfer verzehrende Feuer) „hast du dir dann die Herzen gewonnen (wieder verbunden), welche rückwärts gerichtet waren“, *אֶסְתַּעֲפַתְּ בְּהָאֲלֻבִּים הַאֲחֵרִיתָּהּ*, wobei eben nur der Buchstabe „Hâ“ zu suppliren (also *הַאֲחֵרִיתָּהּ* zu lesen) ist¹⁾.

לְמַעַן הַצַּדִּיק בְּדַבְרְךָ (Ps. 51, 6) ist nicht auf den ersten Theil dieses Verses, sondern auf *וּמַחֲמַתָּהּ הַסִּבָּה* des vorhergehenden zu beziehen und zwar liegt hierin folgender Sinn : „verzeihe mir meine Sünde, auf daß dein Wort, das du ausgesprochen und festgestellt, nämlich jedem reuevoll zu dir sich Wendenden zu verzeihen, sich bewahrheite“

(*اغفر لي ذنبي حتى يصح قولك الذي قلت وحكمت بان كل تائب اليك تغفر له*). Die Gedankenverbindung, bemerkt er, ist ähnlich der in Ps. 34, 17, wo *שָׁמַע וְהוּא צִעְקוֹ* nicht auf *עֵינַי הוּא אֶל צְרִיקִים*, sondern nur auf *בְּעֵשִׂי רַע* zurückbezogen werden kann.

Von der, auch im Talmud vielfach ausgesprochenen Ansicht²⁾ ausgehend, daß die göttliche Vergeltung vor-

¹⁾ Maimonides, der die Deutung : „und du hast ihr Herz rückwärts gewandt“ beibehält, erklärt die Stelle in Uebereinstimmung mit dem früher Angeführten folgendermaßen : „nachdem sie nach ihrem eigenen Willen gesündigt, hast du sie dadurch bestraft, daß du ihr Herz von dem Wege der Bekehrung abwandtest und ihnen nicht die Fähigkeit liefsest, durch Selbstbestimmung und eigenen Willen sich dieses Ungehorsams zu entschlagen.“ Siehe „Acht Capitel“, S. 72.

²⁾ Vgl. m. „Muhammed. Eschatologie“, S. 60, Anm. 93; besonders die dort angeführte Stelle aus *Taanit*. — Hinsichtlich des arabischen Wortlautes folge ich in dem Obigen jetzt der auch von Landauer angenommenen La. des CP., die Ibn Tibbon ebenfalls vor sich hatte :

nehmlich im ewigen Leben stattfinde und das wenige Gute, das die Sünder gethan, sowie die geringen Fehler, die die Frommen begangen, schon im Diesseits vergolten werden, stützt er dieselbe durch die Worte (Deut. 7, 9, 10), indem er להאבירו שמר הברית והחסד לאהביו auf die Ewigkeit, gleichfalls auf das Jenseits, dagegen ומשלם לשנאיו auf das irdische Leben bezieht. Es ist dies im Wesentlichen die Deutung der *Targumim*, die auch Raschi in den Worten wiedergiebt: כחיו משלם לו גמולו הטוב כדי להאבירו מן העולם הבא.

Selbstverständlich wird dies nur für den Fall angenommen, daß der Gottlose bis zu seinem Tode im Bösen verharret, wie Saadia ausdrücklich erklärt; aufrichtige *Buße* ändert dies Verhältniß¹⁾.

Die Worte Jeremias (12, 1) מדוע דרך רשעים צלחה sind nicht etwa als Tadel²⁾, لا على سبيل الانكار, aufzufassen, sondern in ihnen ist die Bitte des Propheten ausgesprochen, ihm kundzuthun, aus welcher Rücksicht Gott die Sünder am Leben erhalte³⁾ (ان يعرفه على آتى وجه يمهلمهم). Hierauf wurde ihm der göttliche Bescheid, es geschehe dies, um dieselben (im Jenseits) ihre volle Strafe empfangen zu lassen (لبعاقبهم عقوبة شديدة), welche ja, wann keine Buße erfolgte, die Gerechtigkeit verlange, und dieser Bescheid gehe aus dem später folgenden: עד מתי האכל הארץ hervor. Dies

Die La. der Oxf. HS. السّيئات, die mich früher leitete (s. m. „Bemerkungen“), giebt auch einen guten Sinn, wenn man die Worte, wie ich damals that, auf die *Frommen* bezieht.

¹⁾ Ed. L. p. 171. Das. ist Z. 6 v. u. عبد صالح in عبد صالح zu emendiren.

²⁾ Auch Raschi sagt: כשאחווכה עמך ידעתי כי תצדק בדכרוך: אך חפץ אני . . שחודיעני דרכך למען אדע שגנתי.

³⁾ Oder auch: ihnen einen ruhigen Genuß des Lebens gewähre.

giebt nur dann einen einigermaßen erträglichen Sinn, wenn man עַר מַחֵי als Frage für sich (wie auch Kimchi es thut) und zwar in der Bedeut.: „wie lange noch soll das Glück der Gottlosen dauern?“ nimmt und חֹאבֵל הָאָרֶץ , freilich sehr gezwungen, als Antwort faßt: „ihre, das Heil des Landes zerstörende Macht und der sie umgebende Glanz dauert so lange als ihre Gottlosigkeit, die das zukünftige Leben, in dem sie ihre Strafe finden sollen, frech leugnet (כִּי אָמְרוּ לֹא (יֵרָאֶה אֶת אַחֲרֵיתֵנוּ“¹⁾).

Zu וְחַטָּא אַחַר (Koh. 9, 18), womit, wie er sagt, „giftiges Geschmeiß, das in gutes Oel fällt“ (10, 1) verglichen wird, bemerkt er, daß hiermit nur die *Benennung* (nicht das wirkliche Wesen) gemeint sei ($\text{أَنَّمَا هُوَ عَلَى طَرِيقِ التَّسْمِيَةِ فَقَط}$), d. h. wie Einer, dessen gute und böse Handlungen gleicher Anzahl waren, durch Hinzukommen einer *guten* Handlung „gut“ genannt werde, so erhalte er durch Hinzukommen einer *bösen* Handlung den Namen „böse.“ S. hat also wie der Syrer וְחַטָּא statt וְחֹטֵא gelesen oder — was kaum anzunehmen ist — die Worte in der Bedeutung: „der noch einmal sündigende“ oder: „der noch eine Sünde begehende“ genommen²⁾.

Nachdem er den Gedanken ausgesprochen, daß der Mensch, wenn er ernstlich wolle, in allen Stücken den göttlichen Vorschriften gemäß leben und so ein צְדִיק גָּמוּר werden könne, beschäftigt er sich mit der Frage, wie derselbe mit den Worten (Koh. 7, 20) : $\text{אֵין צְדִיק בָּאָרֶץ וְגו'}$ in Ueber-

¹⁾ Raschi läßt die Antwort des Gottesgeistes — רוּחַ הַקֹּדֶשׁ — mit $\text{מֵרַעַת יוֹשְׁבֵי בָה}$ beginnen.

²⁾ Zum Gegenstande vgl. die talmudischen Worte (Kidd. 40 b) : $\text{אֵין לוֹ שֶׁהִכְרִיעַ אֶת עֲצָמוֹ לְכַף חֹבֵה שֶׁנִּי וְחַטָּא אַחַר וְגו' בְּשִׁבִיל חַטָּא יִחִירֵי שֶׁחַטָּא אֶבֶד מִמֶּנּוּ טוֹבוֹת הִרְבָּה}$. Die *scriptio plena* des fraglichen Wortes habe ich absichtlich auch hier vermieden.

einstimmung zu bringen sei. Er löst sie in folgender Weise: „diese Worte beziehen sich nur auf das *Vermögen*“ (Gutes oder Böses zu thun, انما قال على الاستطاعة), dafs nämlich Keiner der Frommen Gutes zu thun vermag, ohne zugleich auch das Vermögen zum Bösen zu besitzen, wiewohl er das Gute dem Bösen vorzieht (لكنه يوثر الخير على الشر)¹⁾.

קחו עמכם דברים (Hosea 14, 3) erklärt S. in gewöhnlicher Weise als Bitte um Verzeihung (الاستغفار), dagegen כָּל חַשָּׂא עוֹן וְקַח טוֹב als: „*dafür*, dafs du uns verzeihest, wollen wir dir danken und sprechen: טוב וישר ה' וגו'“. Er sieht nämlich in כָּל ein Fremdwort (لفظة غريبة), das nach dem im Chaldäischen (בלغة الحروف) vorkommenden כָּל gebildet, wie dieses مقابلة²⁾ bedeute²⁾ und stellt ihm aus dem Hebräischen auffallender Weise das כָּל עִמָּה (Koh. 5, 15) mit den Worten: وشارك العبرانيّ: כָּל קָבַל דֵּי, aber doch nur in der Bedeutung „ganz so wie“ entspricht.

Im *sechsten* Abschnitte bekämpft er die Ansicht (Anans), dafs die Seele *Blut* sei, weil es (Deut. 12, 23) heisse: כִּי הָדָם כִּי הוּא הַנֶּפֶשׁ³⁾, wobei jedoch eine frühere Stelle, nämlich כִּי הוּא הַדָּם (Lev. 17, 11) von ihm übersehen worden. Denn diese bezeuge ja ausdrücklich, dafs die Seele im Blute ihren Sitz und Mittelpunkt habe und dafs deshalb in der Kraft und der Schwäche desselben ihre Kraft oder ihre Schwäche zur Erscheinung trete. Die Schrift sage daher nur in metaphorischer (synekdochischer) Redeweise (على

¹⁾ Ed. L. p. 176.

²⁾ Er schreibt auch dem כָּל הַבְּאִישׁ in (Jes. 30, 5) dieselbe Bedeutung zu.

³⁾ Irrthümlich ist hier in Landauers Ausgabe die Stelle Lev. 17, 11 : כִּי הָדָם הוּא בְּנֶפֶשׁ : 11

اللغة (رسم הנפש): הדרם הוא הנפש, wie sie häufig ein Ding mit dem Namen seines „Trägers“¹⁾ benenne, wie z. B. die Weisheit לב (Spr. 7, 7), die Sprache שפה (Gen. 11, 1).

Wie מי יודע (Koh. 3, 21) nach Saadia zu erklären sei, habe ich schon anderswo²⁾ angeführt. In den Worten: ומותר האדם מן הבהמה אין darf, wie er ferner sagt, keinesweges der aller Weisheit widerstreitende Gedanke gefunden werden, daß die Seele des Menschen keinen Vorzug habe vor der Seele der Thiere (أنه لا فضل³⁾ لنفوس الانسان على نفوس البهائم), sondern damit sei nur die *physische* Gleichheit des Menschen und der Thiere insofern gemeint, als beider Körper aus vier Elementen zusammengesetzt sei; der geistige Vorzug des Menschen liege eben in den Worten מי יודע רוח בני אדם, die eine Bewunderung und Verherrlichung (تعجب وتعزیز) ausdrücken, klar ausgesprochen.

Was das *Wesen* der Seele näher angeht, so folgt er der platonischen Bestimmung der Seelenkräfte, giebt dabei jedoch jeder von ihnen eine besondere hebräische Bezeichnung und zwar נשמה (nach Job 32, 8; 26, 4) der قوّة التمييز, τὸ λογιστικὸν; נפש (nach Deut. 12, 20) der قوّة الشهوة, τὸ

¹⁾ محَلّ läßt sich nicht ganz correct in Einem deutschen Worte wiedergeben; es bedeutet in der philosophisch-theolog. Sprache den Gegenstand, der ein an ihm Haftendes, auf ihm Beruhendes zur Erscheinung bringt. Dies Letztere ist عرض, ein Accidens, das für sich allein nicht existiren und nur an ihm und durch ihn sich manifestiren kann.

Von Gott, als dem absoluten, durch sich selbst seienden und wirkenden Wesen — قائم بنفسه — wird daher gesagt: لا يفتقر الى

محَلّ. Vgl. m. „El-Senusi's Begriffsentwick.“ S. 5 ff.

²⁾ Magaz. f. d. Wiss. d. Judenth. VII, 85.

³⁾ So ist, wie die Petersb. Hs. hat, zu lesen.

ἐπιθυμητικὸν und רוח (nach Job 33, 20) der قُوَّة الغضب, τὸ θυμηκόν). Alle diese Kräfte sind in der Seele vereinigt, und diese wird auch durch חיה und יחידה bezeichnet, durch Ersteres, weil sie durch den Willen ihres Schöpfers ewig fortlebt (لأنَّها باقية بتبقيتها حالها لها), durch Letzteres, weil sie unter allen Geschöpfen des Himmels und der Erde nicht ihres Gleichen hat (فلا نَّ ليس لها نظير في جميع المخلوقين) ¹⁾ (لا في السمائيين ولا في الارضيين).

Das hier Mitgetheilte dürfte einstweilen für unseren Zweck genügend sein. Wir sind unserem Exegeten freilich nur bis ungefähr zur Mitte des sechsten Abschnittes seiner Amânât gefolgt; doch reicht das beigebrachte Material zur Kennzeichnung der ihm eigenthümlichen Exegese für's Erste aus. Wahrscheinlich setzen wir später unsere Untersuchung fort.

¹⁾ Ed. L. p. 195. — In anderer Weise bezeichnet Maimonides die Unterschiede von נפש, נשמה und רוח, worüber besonders le guide I, C. 40 (p. 144), C. 70 (p. 328), III, XXII (p. 166) und Jad, Teschuba VIII, 3 zu vergleichen.

Zu Daniel.

Von E. Nestle.

1) Dan. 9, 26.

In den Worten : יָכַרְה מְשִׁיחַ וְאֵין לוֹ ist וְאֵין לוֹ ziemlich auffallend; zunächst erwartet jedermann וְאֵינְנו „es wird ausgerottet werden der Gesalbte (ein Gesalbter) und wird nicht mehr sein.“ Zum Theil wird auch so übersetzt, sei's dafs man das Auffallende des Ausdrucks gar nicht bemerkt, sei es, dafs man es erklärt wie z. B. Böhl, der sagt „wörtlich : und wird mit ihm zu nichts werden; es ist das eine Formel für ein plötzliches Verschwinden = וְאֵינְנו, welche in der mündlichen Rede durch eine Pantomime verstärkt werden mochte (vgl. Hag. 2, 17 und auch Gen. 5, 24).“ Andere ergänzen ein Substantiv : und *kein Volk* wird ihm sein, oder : kein *Gesalbter*, d. h. kein legitimer Nachfolger; wieder Andere allgemeiner : und wird nichts mehr sein, was ihm gehört. Bemerkenswerth ist, dafs die alten Versionen das לוֹ betonen : Aq. *και ουκ εστιν αυτω*, Symm. *και ουχ υπαρξει αυτω*, Syr. *וְלֹא אֵיה לֵה*; Hieronymus umschreibt von seinem christlichen Standpunkt aus : *et non erit eius populus, qui eum negaturus est*. Am interessantesten ist aber die Uebersetzung des Theodotion *και κοιμα ουκ εστιν* [resp. *εσται*] *εν αυτω*. Darin liegt nämlich, was bis jetzt nicht beachtet worden zu sein scheint, eine Anspielung auf Ezech. 21, 32 [v. 27 in LXX] : *וְאֵין לוֹ הַמְשָׁפֶט* und weiterhin auf Gen. 49, 10 *שְׁלוֹ* und damit ein Beweis zu Gunsten derjenigen Deutung von *שְׁלוֹ*, die Schultz (A. T. Theol.² 672) gegenüber dem entschiedenen Widerspruche so viel kompetenterer Sprachgelehrter nur sehr schüchtern festhalten will.

2) Der Greuel der Verwüstung.

Dan. 9, 27. 11, 31. 12, 11.

Dafs unter dem *βδελυγμα ερημωσεως* der dem olympischen Zeus geweihte Altar zu verstehen sei, den Antiochus Epiphanes im Tempel zu Jerusalem aufstellen liefs, darf als ausgemacht gelten; ob auch eine Statue des Zeus dabei war, ist noch fraglich. Wie erklärt sich aber die so seltsame Bezeichnung im Buch Daniel? Nun ganz einfach: *שְׁמֵן* ist nichts anderes als *בעל שֵׁם*: Baal-šamem, d. h. Zeus. Ich war sehr überrascht, nachdem mir diese Vermuthung aufgestossen war, eben an der biblischen Stelle, die von diesem Thun des Antiochus berichtet, II. Makk. 6, 2, in der syrischen Bibel *Zeus* wirklich durch *בעל שֵׁם* wiedergegeben zu finden, gleichsam zur Bestätigung dieser Gleichsetzung. Nicht als ob im Daniel nun wirklich *שְׁמֵן* oder *שֵׁם* zu vocalisiren wäre; die massorethische Punctation ist vielmehr absichtliche Verketzerung und als solche beizubehalten; aber gegen Bär wird wenigstens an allen Stellen die defecte Schreibung von *שֵׁם* vorzuziehen sein. Damit ist freilich die grammatikalisch auffallende Form *הַשְׁקוּן מִשֵּׁם* (11, 31 ohne Wiederholung des Artikels) und die noch auffallendere *שְׁקוּצִים מִשֵּׁם* (9, 27 Plural mit Singular) nicht besser erklärt als bisher, unter solchen Umständen aber am Ende nicht mehr so verwunderlich. Ich bemerke noch, dafs neben dem häufigen aramäischen *ן בעל שֵׁם* (mit Nun) auch *מ בעל שֵׁם* (mit Mem) inschriftlich bezeugt ist.

י"ט = 15.

Von Demselben.

1) In einer manchmal citirten Stelle des Briefes an Afrikanus schreibt Origenes über die Differenzen des hebräischen und alexandrinischen Textes im Buch Hiob : *πάλιw τε αὐ̄ πλείονα τε ὅσα διὰ μέσου ὅλου τοῦ Ἰωβ παρ' Ἑβραίοις μὲν κεῖται, παρ' ἡμῶν δὲ οὐχί· καὶ πολλάκις μὲν ἔπη τέσσαρα ἢ τρία, ἔσθ' ὅτε δὲ καὶ δεκατέσσαρα καὶ δεκαεννέα καὶ δεκαέξ.* So nach De la Rue (T. I p. 15). Wetstenius las *ἐπὶ* statt *ἔπη* und am Schlufs *καὶ δεκαεννέα καὶ ἕξ*, Patricius Junius lies *καὶ δεκαεννέα* aus und las *καὶ δεκαέξ*, De la Rue folgte bei seiner Lesung dem Codex Regius. Keiner sah das Richtige; es muſs natürlich heissen *δεκατέσσαρα καὶ ἐννέα καὶ ἕξ*; „es fehlen 4 oder 3, ja sogar 14 und 15 Worte.“ Dem griechischen Schreiber war das hebräisch gedachte $9 + 6 = 15$ nicht geläufig, daher die Verderbnis¹⁾.

2) Seit wann wird von den Juden י"ט als Zahlzeichen für 15 vermieden und י"ט ($9 + 6$) dafür geschrieben? In den mir zugänglichen Werken finde ich keinen Aufschluß; in den meisten Grammatiken, z. B. Ewald, Gesenius, Stade u. s. w. wird einfach die Thatsache hervorgehoben; auch sonst konnte ich nichts erfahren, doch hat mir Prof. Strack in liebenswürdigster Weise einige Daten mitgetheilt, die ich nicht vorenthalten will, in der Hoffnung, dadurch weiteren Aufschluß zu veranlassen. Er schrieb mir: „Für 15 haben die alten Hdss. י"ט, so *cod. Babylonicus* Jes. 3, 15. 36, 12. 41, 1. 44, 9. Jer. 7, 32. 18 und sehr oft in der Massora. Einigemal habe ich in diesem Codex auch י"ט gefunden, Jes. 54, 17. 55, 4. — Einige Belege für י"ט : *Catalog* der hebr.

¹⁾ Ob diese Emendation irgendwo schon veröffentlicht wurde?

Bibelhandschriften in St. Petersburg S. 194 vom Jahr 1360 כְּחֹדֶשׁ הַמָּוֹד בְּמָוֹ. Chwolson, Corp. Inscr. Hebr. Nr. 129 (col. 212) : „שָׁנָה הַמָּוֹד לְמַחְזוֹר רִבְעֵי“ Jahr 15 des 272-Kyklos = 1404 n. Chr. L. Lewysohn, Sechs Epitaphien zu Worms (Frkf. a. M. 1855) Nr. 7 v. J. 1143 טו כְּטַבְּחָה am 15. Tebeth. Nr. 29 v. Jahr 1455 ist das Jahr רְטוֹ bezeichnet [215 + (1)240 = 1455]. Schiller-Szinessy (Catalog der hebr. Hdss. in Cambridge) Nr. 59 (Bd. I, p. 180) Epigraph vom Jahr 1446 : טו לְכַסְלוֹ. In Firko-witsch's *Abne Zikkaron* ist in den Grabinschriften 1–404, die ich durchgesehen, an allen neun Stellen ט״ו als Monats-tag angegeben. Aber die ältern Daten — fügt Str. hinzu — sind gefälscht oder falsch berechnet und für Beibehaltung der Schreibung des Steins im Druck kann ich keine Garantie übernehmen.“ (Aehnlich könnte es auch bei Lewysohn sein). Str. schließt : „Sicher hat man anfangs י״ה, dann ה״י geschrieben, טו für יי ist modern, sogar alle alten Drucke haben noch יי.“

Hoffentlich veranlassen diese Mittheilungen weiteren Aufschluß, und interessanter ist schon das eine, daß Origenes sich so jüdisch ausgedrückt haben soll.

Miscellen.

Vom Herausgeber.

(S. S. 149.)

4. Ri. 14.

Ich schliesse die hier folgenden Bemerkungen an an A. van Doorninck's *Bijdrage tot de Tekstkritiek van Richteren I—XVI*, Leiden 1879, S. 105 ff., bemerke jedoch, daß ich die mit Ri. 14 vorgenommene wenig geschmackvolle und den ursprünglichen Inhalt stark entstellende

Uebersarbeitung erkannt hatte, bevor ich A. van Doorninck's Emendationen kannte.

Genannter hat richtig gesehen, dafs der ursprüngliche Sinn von v. 5—9 in sein Gegentheil verkehrt worden ist. Nach dem jetzigen Zusammenhange kann man hier nur erwähnt finden, dafs Simsons Eltern, nachdem sie Simson vorher kurz und bündig abgeschlagen haben, für ihn um ein in Timna gesehenes philistäisches Mädchen anzuhalten, schliesslich doch mit ihm nach Timna ziehen, um ihm seinen Willen zu thun. Nun spielen sie aber in diesem Abschnitte wie in allem Folgenden nur eine reine Statistenrolle. Gleich v. 5b nimmt mit **שׂאג לְקַרְאָהּ** keine Rücksicht mehr auf sie. Dafs sie um das Mädchen angehalten haben, wird eben so wenig gesagt, als vorher, dafs sie Simsons Bitten etwa nachgegeben hätten. — Vielmehr ist es nach v. 7 Simson selbst, welcher mit dem Weibe spricht. Die Ausleger helfen sich bis auf die neuesten mit der Auskunft, dafs Simson bei dem gemeinsamen Gange nach Timna wie ein seine Eltern auf einem Spaziergange begleitender übermüthiger Bube allerhand Richtwege gelaufen ist, so dafs ihm das Abenteuer mit dem Löwen fern von seinen — man ist fast versucht hinzuzufügen, wohl etwas schwerhörigen und auf der Landstrafse fein gemächlich einherschreitenden — Eltern passirte. Diese Auskunft scheidet jedoch daran, dafs 1) nach v. 3 die Eltern Simsons Bitte abgeschlagen haben, 2) v. 10 ff. voraussetzen, dafs die Eltern bei Simsons Hochzeit gar nicht betheilig gewesen sind. Aus diesen Gründen mufs man van Doorninck beistimmen, wenn er v. 5 hinter **שְׂמִשׁוֹן** streicht **וְאָבִיו וְאִמּוֹ**, statt **וַיָּבֵאוּ** mit LXX **וַיָּבֵאוּ** liest, sowie v. 6b **וְלֹא הָיָה הַגִּיד לְאָבִיו וְלִאִמּוֹ אֵת אֲשֶׁר עָשָׂה** und in v. 8 **לְקַחְתָּהּ** streicht.

Simson macht sich sonach, nachdem ihm die Eltern seine Bitte abgeschlagen haben, *allein* nach Timna auf, wobei ihm das Abenteuer mit dem Löwen begegnet, und

knüpft dort eine nähere Bekanntschaft mit dem früher von ihm nur gesehenen Mädchen an. Nach geraumer Zeit kehrt er in sein Elternhaus zu Sor'a zurück und bringt hierbei seinen Eltern Honigwaben aus dem Aase des Löwen mit.

Hiermit ist aber nur ein Theil der Uebersetzung beseitigt, welche das Capitel erfahren hat. Die Ausleger haben diese nicht gesehen, weil sie nicht auf die über Simsons Hochzeit berichteten Einzelheiten genügend geachtet haben. Es weicht Simsons Hochzeit von dem üblichen Verlaufe einer orientalischen Hochzeit schon dadurch völlig ab, daß die Philister, als er sich in Timna wieder einstellt, ihm מרעים v. 11 zugesellen, und daß die Braut nicht in das Haus des Bräutigams geführt, sondern daß das Beilager im Hause des Schwiegervaters gehalten wird, bezw., wie sich ergeben wird, gehalten werden soll. Hieraus folgt aber, daß Simsons Geschlecht und damit vor allem seine Eltern bei der Hochzeit unbetheiligt, in Timna nicht anwesend sind. Andernfalls wären die Genossen des Bräutigams aus seinem Geschlechte zu wählen gewesen und den Schluß des Hochzeitsgelages (משתה) hätte die Abholung der Braut aus dem elterlichen Hause in das des Bräutigams bilden müssen. Simson will sich also, nachdem ihm seine Eltern abgeschlagen haben, um seine Erkorene zu werben, bei den Philistern zu Timna einheirathen und ein Philister werden. Dieser Zug der Erzählung ist durch die Uebersetzung völlig verwischt worden.

Hieraus folgt aber nun weiter, daß in v. 10 אָבִירוּ ein ursprünglich hier stehendes שְׁמִשׁוֹן verdrängt hat. Es ist hier wieder einzusetzen und dafür hinter שָׁם zu streichen. Wegen כִּי כֵן יַעֲשׂוּ הַכַּחֲרִים hat es dort ein Späterer als Subject wieder ergänzt.

Noch stärker ist jedoch eingegriffen worden in der Beschreibung der Räthselstellung. Zunächst ist in v. 12 וּמִצַּחֲהֶם zu streichen. Simson hat nur verlangt, daß die

Philister ihm die Lösung des Räthsels geben, nicht aber auch, daß sie dieselbe selbst finden. Das letztere ist selbstverständlich, wird aber eben deshalb nicht gesagt. ומצאחם ist aus v. 18, wo es am Platze ist, hier eingeschoben worden. Von welchem Gesichtspunkte aus, wird sich vielleicht später zeigen. Weiter aber stößt man sich an וירי ביום השביעי v. 15. Zu ändern entweder ששת ימים oder הרביעי liegt viel zu nahe, als daß es die Präsumtion haben könnte, richtig zu sein. Wir erreichen aber auch durch eine solche Aenderung gar nichts wegen v. 17, wonach die Braut die sieben Tage des Hochzeitsschmauses lang Simson um die Lösung gequält hat. Will man nicht eine gröfsere Aenderung vornehmen, so wird man die Worte von שלשה in v. 14 an bis השביעי in v. 15 streichen müssen. Will man weiter annehmen, daß einst in v. 15 הרביעי gestanden hat, und daß dieses erst nach v. 17 in השביעי geändert wurde, so steht dieser Annahme ein Hinderniß nicht entgegen; nur war auch dies nicht das Ursprüngliche. Daß am Schlufs von v. 15 statt הלא zu ändern ist הלא ist bekannt.

Eine alte Entstellung liegt ferner in התרצה v. 18 vor, durch welche auch die hebräische Grammatik und das hebräische Lexicon bereichert worden sind. Irgend ein Grund, aus welchem in dieser volksthümlich erzählenden Sage die liebe Sonne mit einem vermeintlich poetischen Namen החרסה benannt sein sollte, ist nicht ausfindig zu machen. Es ist dafür einfach herzustellen התרה. Die bösen Philister erhalten Simson bis zum letzten Momente in der Illusion, sie hätten die Lösung seines Räthsels nicht gefunden. Die Zeit, bis zu deren Ende sie die Lösung geben mußten, umfaßte die 7 Tage des משתה. Dieses geht zu Ende mit dem Momente, wo sich der Bräutigam in das Brautgemach begiebt, um das Beilager zu halten, oder, um den modernen Verhältnissen entsprechend zu reden, die نَيْلَةُ الدَّخِيلَةِ

gegeben, und sei nun erst zornig geworden und in seines Vaters Haus zurückgegangen. Dafs dies psychologisch unerklärbar ist, braucht nicht ausgeführt zu werden. v. 19a kann man aber auch nicht hinter v. 20 rücken, da sonst der Anschluß mit c. 15 verloren geht. Es ist v. 19a eingeschaltet, um von Simson den Verdacht abzuwehren, als habe er sein den Timniten gegebenes Versprechen nicht gehalten. Gerade dies aber bietet die Erzählung ursprünglich, sie motivirt es durch v. 18 b. Simson weigert sich zu zahlen, weil ihm die Gefährten die Treue gebrochen und sich seines Weibes hinter seinem Rücken zur Erlistung der Lösung bedient haben. Sehr überlegt ist der Verf. von 19a nicht zu Wege gegangen. Dafs Simson in den Exuvien von 30 Askaloniten auch gerade 30 תְּלִיפֹת findet, ist mindestens wunderbar. Auch fällt 19a schon dadurch aus der Erzählung heraus, dafs die That Simsons an den Askaloniten ohne alle Folgen bleibt, während alles sonst Erzählte im engsten Zusammenhange steht, eins immer das andere veranlafst. Simson zieht nach Timna um zu freien und reibt sich hierbei an den Philistern, indem er ihnen ein unlösbares Räthsel aufgibt. Dafür reiben sich die Philister wieder an ihm, indem sie ihn mit Hülfe seines Weibes überlisten. Hierauf verläßt Simson sein Weib vor vollzogenem Beilager. Der Schwiegervater rächt sich für diesen Schimpf, indem er seine Tochter einem anderen gibt. Grund hierfür Rache zu nehmen gewinnt Simson, indem er sich zur nachträglichen Vollziehung des Beilagers einstellt 15, 3 ff. Der Schwiegervater sucht durch Anerbieten eines Ersatzes Simsons Absicht zu vereiteln, muß aber Simson, da dieser den Ersatz ausschlägt, abweisen. Nun rächt sich Simson durch Loslassen der 300 fackeltragenden Fuchse; und die Philister hinwiederum hierfür, indem sie den Timniten mit seiner Unheilstochter verbrennen. Hiermit aber haben die Philister selbst anerkannt, dafs Simson völlig mit Recht trotz des noch nicht vollzogenen

Beilagers die Braut als seine Frau angesprochen und den angebotenen Ersatz verweigert hat. Sie können sich also nicht beschweren, wenn Simson für Frau und Schwiegervater Rache nimmt. Mit dieser sorgfältigen und humorvollen Verknüpfung contrastirt das abgerissene Eintreten von 19a aufs stärkste. Schon um deswillen müssen wir 19a als der Erzählung ursprünglich fremd ansprechen. Uebrigens dürfte auch 15, 3 נקיתי הפעם מפלשתים die Anerkennniß enthalten, daß er es diesmal nicht gewesen ist.

Aus den gleichen Gründen, aus welchen v. 19a eingeschoben wurde, ist nun auch וּמִצְאָהֶם v. 12 eingetragen worden, und zwar wahrscheinlich zu einer Zeit, wo 19a noch nicht im Texte stand. Hat Simson v. 12 nicht nur zur Bedingung gemacht, daß die Philister ihm die Lösung des Räthsels angeben, sondern auch, daß sie dieselbe *finden*, so verweigert er ihnen die Hergabe der versprochenen Kleider mit Recht, denn sie haben die Lösung nicht gefunden, sondern mitgetheilt erhalten.

Daß durch die hier aufgewiesenen Einschaltungen die Pointen der Erzählung völlig verwischt worden sind, dürfte eines weiteren Nachweises nicht bedürfen. Dafür ist aber gewonnen, daß sich der Recke Simson wie ein frommer, Vater und Mutter ehrender, sein Wort haltender jüdischer Jüngling benimmt. Ob die kleinen Geister, welche Spuren ihrer Thätigkeit an c. 14 hinterlassen haben, die fernere Aufführung des Helden für unanstößig oder für unverbesserlich gehalten haben, möchte man fast fragen.

4. Jes. 32. 33.

So oft ich bei der Lectüre oder Erklärung des Buches Jesaias von c. 31 her zu c. 32 kam, fiel mir auf, daß mit einem Schlage die Gedankenwelt, in welche mich c. 28—31 versetzt hatten, versunken war, und eine, trotz einzelner Anklänge an Jesaias von dieser doch völlig verschiedene,

mir entgentrat. Und ebenso wollte mir scheinen, daß in der Kunst der Darstellung ein plötzlicher Absturz sich zeige.

In c. 28—31¹⁾ treffen wir die Situationen, in welchen die einzelnen Weissagungen wurzeln, so meisterhaft scharf gezeichnet, daß sie uns sofort lebhaft vor Augen treten. Wir erblicken den Propheten im Tempelvorhof stehend, umtost von der durch Wein und Festfreude erhitzten Menge, bald von ihr gehöhnt und verspottet, bald wegen seiner unverständlichen Reden angestaunt, ihnen furchtlos und allen überlegen entgegentretend mit der Verkündigung des Gerichtes und der Rettung. Die Personen und Ziele, welche er bekämpft, sind so plastisch geschildert, daß sie sofort deutlich vor unserm geistigen Auge Gestalt gewinnen. Knapp und scharf ist alles zugespitzt, eine Fülle originaler Bilder, Gedanken voller Kraft und Hoheit treten uns entgegen, wie überhaupt die höchste schriftstellerische Kunst. C. 32. 33 dagegen wurzeln in einer Situation, welche nur in ganz allgemeinen Zügen geschildert wird. Nichts von den schroffen Parteiungen in Jerusalem, in welche uns c. 28—31 blicken lassen, treffen wir hier wieder, und Personen mit bestimmten Zielen heben sich wenigstens von 32, 9

¹⁾ Das Gesagte gilt auch von c. 22, welches in seinem ersten Theile gleichfalls eine im Tempel bei einem Feste gesprochene Weissagung enthält. Die Weissagung 22, 15—25 wird, weil in dieselbe Zeit gehörig, angefügt worden sein. Erst spät ist c. 22 durch Einschaltung von c. 23—27 von c. 28—31 losgerissen worden. Für c. 24—27 dringt diese Meinung immer mehr durch. Und daß c. 23 wenigstens in seiner jetzigen Gestalt jung ist, dürfte von den meisten zugestanden werden. Doch sehe ich überhaupt nicht, wie es möglich sein soll, dies Capitel auf ein Ereigniß der vorexilischen Zeit zu beziehen. Weder auf Salmanassar noch auf Nebucadnezar läßt es sich ungewungen deuten. Das von Cornill S. 96 dieses Jahrgangs erhobene Bedenken scheint mir nicht zu schwer zu wiegen. Die Vornehmen sind in c. 22 nicht anders geschildert als in c. 28. Dazu trägt c. 22 durchaus den Stempel jesajanischen Geistes.

bis 33, 24 aus der Gemeinde nicht heraus. C. 28—31 werden die Gegner der heiligen Stadt deutlich bezeichnet, c. 32. 33 nur mit so allgemeinen Zügen, daß sie nicht erkennbar sind. Und beide Capitel stechen erheblich genug durch eine gewisse mit Breite verbundene Dürftigkeit der Darstellung von der reichen Farbenpracht von c. 28—31 ab.

C. 32 wird meines Wissens allgemein von Jesaias hergeleitet. Bei c. 33 hat allerdings Ewald die Schwierigkeiten gesehen, welche einer solchen Annahme entgegenstehen. Er faßt c. 33 als Zusatz, und sagt am Schlusse seiner Inhaltsangabe: „Ob indess Jesaja selbst diese Rede geschrieben habe ist sehr zweifelhaft; so vieles hier in einzelnen Worten und im ganzen Geiste an Jesaja erinnert, so stark weisen andere Spuren von ihm ab. Die Farbe der Rede ist schon in einzelnen Wörtern merklich verschieden; sie sucht mehr im Aeußern das Dichterische, z. B. in den Jesaja ganz fremden Wörtchen אֵל v. 2, כִּי אִם v. 21, בָּל sechsmal v. 20—24, in יִשְׁעָה v. 2. 6, dessen dreimaliges Vorkommen in c. 12 kein Beweis für Jesaja ist, אֲנִישׁ v. 18 trotz der Redensart 8, 1 u. s. w. Ebenso fremdartig ist die Welt der Bilder, welche hier dem Hörer entgegenkommen. Noch deutlicher vermifst man hier den hohen Schwung und die Kürze und doch überkräftige Bildersprache, kurz die ganze Majestät der Darstellung Jesajas; sogar die langen vollen Sätze seiner Rede zerfließen hier in kleine abgerissene und hüpfende, auch die Art der Wendungen weicht etwas ab. Und gerade die eigenthümlichsten Worte und Gedanken Jesaja's, die er sonst überall mit leichtem angenehmem Wechsel wiederholt, finden sich hier nicht. Man wird daher hier wie bei c. 23 am leichtesten annehmen, daß dies das Orakel eines der Schüler Jesaja's war, welches als Anhang in jene seine

1) Die Propheten d. A. B. I⁸ S. 471.

fünfte Schrift kam.“ Er setzt c. 32 in die letzten Zeiten der assyrischen Versuchung 711 v. Chr.

Die folgenden Zeilen sollen nun den Nachweis versuchen, daß nicht nur c. 33, sondern auch c. 32 dem Jesaias fremd ist, und daß beide secundärer Natur sind d. h. der reproducirenden prophetischen Schriftstellerei der nach-exilischen Zeit ihren Ursprung verdanken. Und zwar wird die Untersuchung von c. 33 ihren Ausgangspunkt nehmen, nicht nur weil hier durch Ewald bereits der Versuch einer richtigeren Betrachtung gemacht worden ist, sondern auch, weil gerade hier die Beweise für die späte Herkunft besonders leicht zu erheben sind.

Wer heut zu Tage den Fachgenossen zumuthet, eine hergebrachte kritische Ansicht zu reformiren, pflegt vielfach Unbehagen zu erregen. Man könnte sich fragen, ob es nicht nach dem apostolischen *πάντα ἔξεστιν ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει*, *πάντα ἔξεστιν ἀλλ' οὐ πάντα οἰκοδομεῖ* ratsam sei, von Versuchen abzustehen, welche wenige zu überzeugen und viele unangenehm zu berühren pflegen. Aber man würde durch Rücksichtnahme auf solche Stimmungen sich hindern, der Aufgabe des a. t. Theologen, die Geschichte der vorchristlichen religiösen Ideen zu erforschen, nachzugehn. Und so ist es mir ganz im Gegentheil willkommen, an einem neuen Beispiele zeigen zu können, von welcher Bedeutung für die biblische Theologie A. T. die sogenannte negative Kritik ist, und wie sehr dieser entsagen auch der Aufgabe des a. t. Theologen entsagen heißt.

Es ist ja doch wohl nicht gleichgültig, ob Jesaias die auf eine rein individuelle Vergeltungslehre hinweisenden Vorstellungen gehabt hat, welche wir 33, 15 f. lesen, denn dieselben würden mit seinen sonstigen Vorstellungen von dem Verhältnisse zwischen Israel und Jahve und mit der Entwickelung der Vergeltungslehre gleich wenig zusammenstimmen. Auch dürfte das Bild, welches wir uns von Jesaias Gottesbegriff zu machen haben, verschieden

ausfallen, je nachdem 32, 15 und 33, 5 von ihm abzuleiten sind oder nicht. Endlich wird man billig fragen müssen, wie sich 32, 9—20 in Einklang bringen läßt mit der Ueberzeugung des Jesaias, dafs Jahve Jerusalem nicht werde erobern lassen.

Die Möglichkeit Jes. 33 auf die assyrische Zeit zu beziehen gewinnt man, indem man die ungenannten heidnischen Feinde der Stadt für die Assyrer hält, die Friedensboten v. 8 für eine von Sanherib abgewiesene Gesandtschaft Hiskias, **הפּר בריה** ebenda auf Sanheribs Verlangen, Jerusalem zu besetzen und **מאם ערים** auf Jerusalems Vergewaltigung deutet; v. 14 ff. für eine Auskunft Jesajas auf eine ängstliche Anfrage seiner Anhänger hält, wer denn, wenn es Gottes Plan ist, Jerusalem durch ein großes Strafgericht hindurch zu erretten, Aussicht habe, nicht von dem Verderben erfaßt zu werden, endlich **חליהי** v. 24 auf die Pest bezieht.

Alle diese vermeintlichen Beziehungen auf die Bedrängniß Jerusalems durch Sanherib, welche man in c. 33 gefunden hat, sind, soweit sie nicht, wie z. B. die letzte, direct unmöglich sind, ebenso undeutlich, als diejenigen in c. 28—31 in die Augen springen. Der Feind, welchen Jerusalem zu fürchten hat, wird c. 33 nirgends genannt, es sind **עַמִּים, גִּוִּיִּים** v. 3. 12, was schon allein Verdacht erwecken muß, da die ältere Prophetie nirgends von einem Angriffe beliebiger Völker spricht¹⁾.

¹⁾ Weshalb 8, 9. 29, 7 hiergegen nichts beweisen, ist Jahrgang 1883, S. 14 gezeigt worden. Ich will jedoch nicht verschweigen, dafs mir diese Verse überhaupt verdächtig sind. 8, 11 glaube ich mit 8, 8 verbinden zu sollen, v. 9. 10 sind mir inhaltlich wie formell anstößig und scheinen mir an der Stelle, an welcher sie stehen, nicht am Platze. 29, 7 aber ist, auch wenn man das unerträgliche **וּכְל־צְבִיָּה וּמְצֻדָתָהּ** zu **וּכְל־הַצְּבָאִים עַל־מ'** verbessert, sehr ungeschickt gebaut. Auch stößt er sich mit v. 8. Er scheint mir einen alten, und zwar mißlungenen, Versuch vorzustellen, v. 8 zu erklären. Er enthält nichts, was nicht aus v. 8 zu entnehmen wäre und mißverstehet diesen.

Würde c. 33 nicht innerhalb des Buches Jesaias und zwar hinter c. 28—31 stehen, so würde nach meiner Uebersetzung kaum Jemand darauf gekommen sein, diese Weissagung in das Jahr 701 zu versetzen, und man würde wohl längst allgemein gesehen haben, dafs in c. 33 die seit Ezechiel allgemein geläufigen eschatologischen Ideen von einem Zuge der Heiden gegen Jerusalem entwickelt werden welcher an der Mauer der von Gott geschirmten Stadt zu Schanden wird und den Anbruch der messianischen Zeit vermittelt.

Diese Gedanken werden zunächst thematisch v. 1—6 vorangestellt und dann mehrmals durchgesprochen — eine für viele secundäre prophetische Schriftstücke charakteristische Disposition. Freilich ist es nicht ein gelehrtes oder theoretisches Interesse, welches der Verf. zu einer Erörterung dieser eschatologischen Erwartungen reizt. Vielmehr haben sie für ihn ein unmittelbares practisches Interesse. Ein übermüthiger Feind hat die Friedensboten der Gemeinde höhnisch abgewiesen und bedroht nun die heilige Stadt mit einem Ueberfalle. Das Land ist von ihm bereits verwüetet, die Wege sind verödet, da Niemand auf ihnen zu gehen wagt. Dies aber veranlafst Jahve zu einer Herrlichkeitsoffenbarung. Die Feinde fallen in Massen vor Jerusalem und werden zu Kalk verbrannt v. 7—12.

Diese Machtoffenbarung Gottes erschüttert so gut die fernen Völker als die Jerusalemer, in Sonderheit die Sünder in der heiligen Stadt, welche Zeugen derselben gewesen sind. Die letzteren werfen die ängstliche Frage auf, wer in der Nähe eines Gottes von so vernichtendem Zornesfeuer wohnen könne? Hierauf erörtert der Verf., welche sittlichen Qualitäten nöthig sind, um dem Gerichte zu entgehen v. 13—16.

Es folgt die Schilderung der Güter, welche die Gemeinde in der messianischen Zeit geniefst. Unter der Herrschaft ihres Königs sitzt sie in weitem Lande. Sie

gedenkt des stattgehabten Schreckens und freut sich, daß der fremdsprachige, Tribut heischende Feind geschwunden, die Stadt ihrer Festversammlungen aber unzerstört geblieben ist. Ja die Gemeinde genießt nicht nur den herzerquickenden Anblick der unversehrt gebliebenen Gottesstadt, sondern erfreut sich auch der Gewißheit, daß dieselbe unter Gottes Schutze stehen und für immer unversehrt bleiben wird. Sie gleicht einem nicht wandernden Zelte, Gott umgibt sie als schützender Strom, welchen kein feindliches Kriegsschiff zu überschreiten vermag. In Jerusalem thront der König und Gesetzgeber der Gemeinde, welcher ihr Heil schafft. Deshalb verunglücken alle Anschläge ihrer Feinde, deshalb macht sie ungezählte Beute, deshalb fühlt sich jeder in Jerusalem stark, weil von der Schuld befreit v. 17—24.

Den Späteren verrathen hier die Gedanken so gut wie die Art der Darstellung derselben und der Sprachgebrauch. Charakteristisch ist dem Stücke wie den anderen Stücken eschatologischer Schriftstellerei, daß uns in ihm eine Anzahl isolirter Züge begegnen, welche auch in anderem Zusammenhange vorgetragen werden könnten und dabei durchaus ungleichmäßig ausgeführt sind. Bald sind sie bloß leise angedeutet, bald zu breiten Bildern behaglich ausgemalt. Letzteres zeigt sich namentlich bei der Schilderung der reichen Beute v. 4 und 23, bei Ausmalung des göttlichen Schutzes, welchen die Stadt genießt v. 5. 6. v. 20—22. Nun vergleiche man damit die abgerissene Kürze bei Erwähnung des von Ezechiel und Deuterocesias so ausführlich entwickelten Gedankens, daß auch die fernen Völker die Kunde von der Machtoffenbarung Jahves zu Gunsten seiner Stadt empfangen sollen. Es ist das ein ganz isolirter Zug, welcher v. 13 a nur auftaucht, um wie eine Sternschnuppe sofort wieder zu verschwinden. Für die weitere Gedankenentwicklung ist er völlig bedeutungslos, er dient nur dazu, um dem Verf. einen durch den

antithetischen Parallelismus nahegelegten Gegensatz zu קְרוֹבִים zu geben, also schliesslich nur dazu, den Gedanken dichterisch auszustaffiren, daß die Jerusalemer erschrecken. Ebenso ein Zeichen secundären Schriftthums ist es, wenn uns in v. 17 zwei isolirte, nur lose zusammengehörige Züge zu einem Gedanken verknüpft begegnen: die Herrschaft des messianischen Königs und die weite Ausdehnung seines Reiches; sie sind hier nur durch den Gedanken zusammengehalten, daß die Gemeinde beider Anblick in der mess. Zeit genießt. Es macht dabei gar keinen Unterschied, ob man מֶלֶךְ auf den himmlischen König der Gemeinde bezieht, wozu v. 21 rathen könnte, oder auf den irdischen König aus Davids Haus, welcher das messianische Reich heraufführt. In beiden Fällen ist es auferdem als unwahrscheinlich anzuerkennen, daß 17 b von Jesaias herrührt. Der erstere Gedanke ist ihm fremd und der messianische König aus Davids Geschlecht wird von ihm — da auch 32, 1 ihm fremd ist — nirgends in der dürftigen Weise von 17 a geschildert.

Vor allem aber spricht für den secundären Charakter von c. 33, daß sich die Weissagung von dem feindlichen Ueberfalle und der Rettung nicht auf dem Hintergrunde der prophetischen Bußpredigt aufbaut. Nicht die Beobachtung der Incongruenz zwischen dem Willen Gottes und dem Zustande der Gemeinde veranlaßt den Verf. ein Gericht zu verkündigen, durch welches Gottes Wille erreicht, Gottes Willen entsprechende Zustände angebahnt werden sollen. Vielmehr erweckt umgekehrt ein einzelnes, äußerlich gegebenes Factum, ein zu erwartender Angriff auf die heilige Stadt, die Hoffnung auf Gottes Hülfe, auf das Eintreten der mess. Zeit, und legt den Gedanken erst nahe, daß auch in der Gemeinde Sünde ist. Begreiflich, wenn die Erwartung bereits verbreitet war, daß ein Angriff der Heiden auf die heilige Stadt und ein Gericht über dieselbe noch bevorstehe. Damit hängt zusammen, daß der Angriff

der Feinde gar nicht als das Gericht über das sündige Israel geschildert wird, was in den entsprechenden Weissagungen des Jesaias immer geschieht. Die Gerichtserwartungen des Verf. von c. 33 gehn nur auf das Gericht über die Heiden. Die Gemeinde hält sich augenscheinlich für rechtbeschaffen; erst das Gericht über die Heiden, erst die bevorstehende schwere Zeit weckt den Gedanken, daß in ihr Sünde sei. Das ist in der alten Prophetie, ist besonders bei Jesaias beispiellos.

Das Sündengefühl aber, von dessen Druck sich nach erfolgter Rettung die Gemeinde befreit fühlt, ist gleichfalls unerklärlich für die Zeit des Jesaias. Es ist das Gefühl der Schuld, unter welchem die nachexilische Gemeinde seufzte, der Verschuldung, in welche man durch die Sünden der Väter verstrickt war, und welche nicht durch neue Sünde zu mehren man in beständiger Sorge war. Esra 9, 6 ff. Neh. 9, 2. 13, 18. Es war umgekehrt der Fehler der Zeitgenossen des Jesaias, daß sie sich gottwohlgefällig und von Sünde und Schuld frei wähten.

Im Stile des Verf. verräth sich wie in dem anderer jüngerer Schriftsteller, z. B. des Verf. von Jes. 24—27, das Streben in Paronomasien zu reden. Paronomasien finden sich freilich auch in echten Stücken des Jesaias, aber sie fließen diesem mühelos zu. Hier erhält man jedoch den Eindruck des Erkünstelten, vgl. das Spielen mit שרר und בנר v. 1, אָפָּה und אָפָּה מִשֶּׁק וּשְׁקָק v. 4, חֵשֶׁשׁ und קָשׁ v. 11, אֵימֹת v. 15 für מַעֲצָמוֹת wegen אֵימֹת.

Aber auch der Sprachgebrauch ist jung. מִיִּשְׂרָאֵל v. 15 gehört sonst lediglich dem jüngeren Sprachgebrauch an, Jes. 45, 19 ist die älteste Stelle, an welcher es vorkommt; צְדָקוֹת v. 15 wird erst von Ezechiel an für Uebungen der Gerechtigkeit gebraucht. הִלְךְ von sittlichem Wandel wird in alter Zeit nicht mit bloßer adverbialer Bestimmung verknüpft, sondern immer mit בָּ verbunden, welche Construction sich auch im jüngeren Schrifthume erhalten hat. Man sagt

im älteren Hebräisch zwar ה' עֲרִירִי Gen. 15, 2, Constructionen jedoch wie הַלֵּךְ צְדָקוֹת finden sich erst später, vgl. הַלֵּךְ הַתָּמִים ψ 15, 2; Prv. 28, 18; הַלֵּךְ עֲקִישׁוֹת פֶּה Prv. 6, 12. Der Gebrauch von וְרָוַע v. 2 für Schutz hat sein Analogon an ψ 83, 9, die Frage מִי יָגוּר in v. 14 hat, da sie auf das Weilen in der Nähe und im Schutze Gottes geht, ihre nächste Parallele an der Frage ψ 15, 1 מִי יָגוּר בְּאַהֲלֵךְ, sowie an ψ 5, 5 לֹא יִגְרָה רֶעַע; auch die Verbindung von גֹּר mit dem Objectsaccusative der Person ist nicht alt ψ 5, 5. 120, 5. Der Aramaismus כָּסַח findet sich nur noch ψ 80, 17; zu אָטַם vgl. ψ 58, 5. Prv. 21, 13. Die bildliche Bezeichnung Jahves als Felsenburg und Höhe v. 16 ist in der Psalmendichtung geläufig, vgl. ψ 18, 3. 4. 31, 4 und zu v. 15 ist beste sachliche Parallele ψ 11, 7 צְדִיק י' צְדָקוֹת אֱיֵב.

So wird man wohl gut thun, Gedanken, wie sie v. 15—16 ausgesprochen werden, aus derselben Zeit wie jene Psalmen herzuleiten, umsomehr als sie bei Jesaias anzutreffen aus biblisch-theologischen Gründen sehr verwunderlich sein würde. Außerdem ist ein Satz wie 33, 5 „Erhaben ist Jahve, denn den Himmel bewohnt er“ mit den Vorstellungen nicht nur des Jesaias von Gott und seiner Wohnung wie der vorexilischen Zeit unbedingt nicht in Einklang zu bringen. Allein diese Begründung der Erhabenheit Gottes würde uns nöthigen c. 33 dem Jesaias abzusprechen.

Müssen wir sonach c. 33 für die Arbeit eines späteren und zwar eines nachexilischen Mannes halten, so ist weiter evident, daß derselbe mit Hinblick auf Jesaias Weissagungen gearbeitet, diese genau gekannt hat. Aus Bekanntschaft mit den Weissagungen des Jesaias erklärt sich die Bezeichnung Jahves als נִשְׁגָב v. 5 vgl. 2, 11. 17. Die Schilderung der unverständlichen Rede der Feinde v. 19 ist nach 28, 11 und 29, 15 entworfen; noch deutlicher aber

ist, daß in v. 23 die beiden Worte עַר und מְרִיבָה aus 9, 5 stammen.

So wird man auch vermuthen dürfen, daß c. 33 mit bewußter Absicht hinter c. 28—31 gestellt worden ist, sei es vom Verf. selbst, sei es, was mir weniger wahrscheinlich ist, von einem Redactor. Die Veranlassung zur Entstehung von c. 33 wird ein in Aussicht stehender Ueberfall auf die Gemeinde gegeben haben. Das war aber eine Situation analog derjenigen, in welcher sich Jerusalem zu der Zeit befand, in welcher c. 28—31 gesprochen worden sind. Und in diesem Ueberfalle glaubte man jenen Angriff auf die heilige Stadt zu erkennen, von welchem Ezechiel und Deuterjesaias geweissagt und von welchen diese erwartet hatten, daß er durch eine gewaltige Machtoffenbarung Jahves zu Gunsten seiner Stadt vereitelt werden solle. Beides war noch nicht eingetroffen, beides stand daher noch aus, da Jahves Weissagungen sich erfüllen.

Wie empfindlich aber die nachexilische Gemeinde in diesem Punkte war, wie leicht einzelne Ereignisse die Ueberzeugung wach riefen, jetzt werde die Erfüllung der noch ausstehenden messianischen Erwartungen eintreten, lehrt die Geschichte deutlich genug. Eine Vermuthung, wann aber nun c. 33 verfaßt sei, wird man nicht wagen dürfen. Die Feinde sind eben, weil man ihren Angriff im Spiegel der alten Weissagungen erblickt, so unbestimmt geschildert, daß sie von uns nicht erkannt werden können.

Mit diesem c. 33 steht nun in engem Zusammenhange der Abschnitt c. 32, 9—20, ein Schriftstück von sehr dürftiger schriftstellerischer Kunst. Es bedroht die sorglosen und sicheren Weiber zu Jerusalem. In kurzer Frist wird schlimme Verwüstung über das Land kommen 9. 10. Dann sollen sie in Trauergewand gekleidet eine große Klage halten. Die vorzutragende Klage hebt der Verf. an, geht jedoch bald in eine bloße Schilderung der Verwüstung über v. 11—14. Der Strafzustand nimmt ein Ende, wenn

Gott seinen Geist aus der Höhe schickt, d. h. die Kraft zu sittlicher Umkehr verleiht und die 29, 17 geweißsagte totale Umwandlung aller Dinge eintreten läßt v. 15. Gerechtigkeit wird dann im Lande herrschen und in Folge dessen Frieden, wahre Zuversicht, wirkliche Ruhe v. 16—18. Glückliche sind die zu preisen, welche diese Zeit des messianischen Heiles erleben v. 20.

Man wird 32, 9—20 mit c. 33 zu verbinden haben, die 32, 9—20 geweißsagte Verwüstung des Landes wird identisch mit dem Ueberfalle sein, von welchem c. 33 redet. Denn die vielen Beziehungen zwischen beiden Stücken erklären sich so am leichtesten. Es weisen auf einander שָׁבַן מְרוֹם 33, 5 und רוּחַ מְפָרוֹם 32, 15; 33, 5 b erinnert an 32, 16; נֹדָה שְׂאֵנָן 33, 20 erinnert um so mehr an נֹדָה שְׁלוֹם 32, 18 als auch sonst die Gedanken beider Verse in Beziehung stehen. Das Vertrauen der נְשִׁים שְׂאֵנָנוֹת ist voreilig, aber wenn die Stadt durch Jahve aus ihrer Noth gerettet ist, so ist sie ein נֹדָה שְׂאֵנָן. Ebenso steht im Gegensatz zu dem 32, 9—20 getadelten voreiligen Vertrauen die אֱמוּנַת עֲתִידָה v. 6.

Es kommt dazu, daß wir in 32, 9—20 dasselbe Streben antreffen, künstliche Paronomasien zu bilden. So על שָׂרִים סְפָרִים ¹⁾ 32, 12; v. 19 bildet der Verf. sogar ein Verb בָּרַר um בָּרַדָּה willen, auch wird הִיעַר und הָעִיר absichtlich dort nebeneinandergestellt sein, mit בְּשִׁפְלָה תִשְׁפַּל aber ist der Verf. unglücklich gewesen. Man sieht hier deutlich die Mühe, welche sich der Verf. gegeben hat, um etwas recht pointenreiches zu Stande zu bringen.

Zugleich treffen wir in 32, 9—20 dasselbe Zurückgreifen auf jesaianische Gedanken und Bilder wie c. 33,

¹⁾ Die Punctuation שָׂרִים ist durch die Bedeutung von סָפַר, welches nur „die Todtenklage halten, trauern“ nirgends aber „schlagen“ bedeutet, ausgeschlossen und bereits von Gesenius widerlegt worden.

wiewohl hier noch deutlicher als in c. 33 das Zurückgreifen auch auf andere Schriftstellen hinzutritt.

So ist es bereits Delitzsch aufgefallen, daß 32, 9, welcher auch an 28, 23 anklingt, sowohl mit dem Liede Lamechs Gen. 4, 23 als mit Am. 6, 1 sich berührt. Delitzsch's Beobachtung ist dahin zu präcisiren, daß mit 32, 9 beide Stellen nachgeahmt sind. Den secundären Charakter von 32, 9 erkennt man deutlich daraus, daß die aus Am. 6, 1 entlehnten beiden Epitheta der Jerusalemer Weiber **שְׂאֲנַנּוֹת** und **בְּטְחוֹת** die prägnante Beziehung verloren haben, welche sie Am. 6, 1 besitzen. Amos nennt die großen Herrn zu Jerusalem **שְׂאֲנַנִּים**, weil sie sich um den schlimmen Zustand des Staates und Volkes nicht kümmern, die Vornehmen zu Samarien **בְּטְחִים**, weil sie sich auf den Ungott zu Samarien verlassen. Die Weiber erhalten diese Bezeichnung, weil sie vertrauen, daß die Lage sich nicht ändert. Noch deutlicher ist, daß v. 15 nach 29, 17 gesagt ist, daß v. 19 a nach 10, 34 und 28, 2. 17, v. 19 b nach 29, 4 gebildet ist, wo aber viel deutlicher und präziser gesprochen wird. Endlich weist, wie bereits bemerkt, v. 20 a zurück auf 30, 25, welcher verheißt, daß in der messianischen Zeit Bäche von allen Bergen rieseln werden, so daß auch die dürrsten Berge fruchttragendes Ackerland werden; und 20 b ist eine Variation des Gedankens von 30, 24. Werden nach letzterem in der messianischen Zeit Stier und Esel mit gesalzenem Mischfutter, d. h. mit reichlicher und schmackhafter Nahrung versehen, so nach unserem Verse nicht angepflöckt, da man sich bei dem Ueberflusse der messianischen Zeit nichts daraus macht, wenn sie einmal etwa auf die Saatterfelder gerathen und sich hier gütlich thun.

Weiter sollte schon das recht geringe schriftstellerische Geschick des Verf. von 32, 9—20 davon abhalten, diesen Abschnitt von Jesaias herzuleiten. V. 10 und 11 spinnt der Verf. seinen Faden ebenso mühsam an den Worten

שְׁאֵנִיּוֹה und בְּמַחֲוֹה wie v. 16 an dem in v. 15 gegebenen Gegensatz יַעַר und כְּרָמָל weiter. In v. 10 sind die Worte עַל שְׁנָה ein ungeschickter, wo nicht orakelnder Ausdruck. Auch v. 11 ist ungeschickt gebaut, man mag die Formen רְגוּה, פֶּשֶׁטָה, עֵרָה, חֲנֵרָה erklären wie man will. V. 12 und 13 verfällt der Verf. in den Rhythmus der Todtenklage, ohne jedoch denselben correct durchführen zu können. Auch v. 18 ist wenig geschickt gebaut, er besteht entweder aus 3 Gliedern, oder Glied 2 ist zu lang gerathen.

In späte Zeiten weist uns ferner manches im Sprachgebrauch. Zu כְּעַר *statt* hat bereits Delitzsch auf Hiob 2, 4. Prv. 6, 26 verwiesen. Jung ist עָרָר v. 11, dazu ist die Möglichkeit, das in den Formen רְגוּה, פֶּשֶׁטָה, עֵרָה, חֲנֵרָה Aramaismen vorliegen, nicht kurzer Hand abzuweisen. Auch שְׁפֵלָה v. 19 ist kaum alt, vgl. *ψ* 136, 23. Koh. 10, 6.

Entscheidend ist aber auch hier für mich der biblisch-theologische Inhalt des Stückes. Nicht nur ist die Erwartung, das Jerusalem verwüstet werden solle, mit Jesaias sonstigen Zukunftserwartungen nicht wohl vereinbar. Vor allem fehlt wie in c. 33 so auch hier die Auffassung, das die bevorstehende Calamität eine Folge der Sünden der Jerusalemer ist, dieselbe ist rein äußerlich gegeben. Eben damit entfällt auch die prophetische Aufforderung zur Buße und zum Glauben. Gerade das aber ist für die reproducirende prophetische Schriftstellerei charakteristisch. Besonders deutlich verräth sich der spätere Standpunkt in v. 15. Die Umwandlung aber wird dadurch vermittelt, das ein Geist aus der Höhe ausgegossen wird. Hiervon machen die Aeltern die Bekehrung und sittliche Erneuerung des Volkes nicht abhängig. Sie lassen sie nicht als *donum gratiae* dem Menschen zu Theil werden, sondern fassen sie als Wirkung des göttlichen Gerichtes, welches den Menschen über seine Sünden belehrt und in ihm den freien Entschluß zur Umkehr erweckt. Sie als Geschenk Gottes aufzufassen ist eine Vorstellung, welche erst von

Ezechiel datirt und voraussetzt, dafs man an der sittlichen Kraft des Menschen irre geworden ist. Schon Gesenius hat zu v. 15 auf Ez. 36, 24 ff. 39, 29. Jes. 44, 3. Joel 3, 1 ff. verwiesen.

Von noch dürftigerer Figur nun als 32, 9—20 ist der Abschnitt 32, 1—8. Es ist eine Beschreibung der glücklichen und geordneten Zustände der messianischen Zeit, welche ebenso deutlich an jesajanische Gedanken sich anschliesst, als sie trotzdem inhaltlich und namentlich in der Form der Entwicklung sich von diesen entfernt. Was uns Jesaias mit kurzen aber farbenbunten Strichen vor Augen zu zaubern versteht, beschreibt 32, 1—8 in breiter lehrhafter Erörterung. Jesaias handelt nirgends einzelne sittliche Grundbegriffe in dem lehrhaften Tone von 32, 1—8 ab. Dazu ist die Ausführung in 32, 1—8 ebenso breit als matt; wie der Inhalt die schöpferische Kraft, so läfst die Form den dichterischen Schwung gänzlich vermissen, welchen wir sonst bei Jesaias treffen. Ja, einen gröfseren Unterschied in der Kraft dichterischer Gestaltung als er zwischen 9, 5. 6. 11, 1—9 (vgl. auch 29, 17—21) einerseits und 32, 1—8 andererseits besteht, kann ich mir nicht vorstellen. Aber eben die gleiche Stelle, welche 11, 1—9 hinter 10, 5 ff. einnimmt, soll 32, 1—8 hinter 28—31 einnehmen. Das Bedürfnis auch c. 28—31 mit einer Schilderung der Segnungen des messianischen Reichs zu schliesen, hat ein Späterer gefühlt und durch Zusatz von 32, 1—8 befriedigt.

Für spätere Abfassung zeugt auch die in 32, 1—8 vorliegende Begriffswelt. Erörterungen über den Charakter und das Thun des נָרִיב und נָבֵל, שׁוֹעַ und כִּילִי, נָבֵלָה, הַנֶּפֶץ, וּמִזָּח, הַנֶּפֶץ, נָבֵלָה, נָרִיבֹת führen uns in die Zeit, in welcher die Proverbien und Hiob entstanden.

Ist 32, 1—8 darauf berechnet, Abschluß eines jesajanischen Stückes zu sein, steht es auf gleicher Linie mit 14, 24—27 und 11, 10—12, 6, so wird man es von einer

anderen Hand als 32, 9—33, 24 herzuleiten haben. Hierfür spricht auch, daß zwischen 32, 8 und 9 jede Verbindung fehlt und daß Berührungspunkte zwischen 32, 1—8 und 32, 9 bis 33, 24 nicht aufzuweisen sind.

Die Frage, ob c. 32. 33 jesajanisch sind oder nicht, hat neben dem oben berührten biblisch-theologischen Interesse noch eine andere Bedeutung. Würden sie dem Propheten Jesaias zuzuschreiben sein, so würde sich das Bild, welches wir uns von seiner Wirksamkeit in der Zeit der assyrischen Bedrängnis zu machen haben, in vielen Zügen anders gestalten, als es uns aus c. 22. 28—31 entgegentritt. Und von diesen letzteren Capiteln haben wir überhaupt auszugehen, wenn wir uns ein Bild von der Person und Wirksamkeit des Jesaias machen wollen. Es sind zweifellos diejenigen Reden, von welchen sich am sichersten behaupten läßt, daß sie die Form behalten haben, in welcher sie vor dem Volke gehalten worden sind. Sie sind durchweg dichterisch angelegt. An vielen Stellen drängt sich wie von selbst auf, daß sie durch bestimmte Gesten unterstützt worden sind. Daß in die Züge des aus c. 22. 28—31 zu erhebenden Bildes keine aus c. 32. 33 entnommenen eingeschaltet werden dürfen, hoffe ich nun im Vorhergehenden nachgewiesen zu haben.

6. Wie hoch belief sich die Zahl der unter Nebucadnezar nach Babylonien deportirten Juden?

Den Grundstock der im babylonischen Exile lebenden Juden hat die Gola Jojachins gebildet. Ueber die Zahl der mit diesem Könige deportirten Juden berichtet uns 2 Kö. 24, 11—16, allein diese Stelle enthält Widersprüche. Nach v. 14 hat Nebucadnezar damals deportirt: ganz *Jerusalem* und alle שָׂרִים und alle גְּבוּרֵי הַחַיִל, 10000 *Exulanten* וְכָל-הַחֶרֶשׁ וְהַמְּסָנֵר, so daß nur zurückblieb דָּלַח עַם-הָאָרֶץ d. h. die ganze Einwohnerschaft Jerusalems mit Ausnahme der besitzlosen Proletarier. Nach v. 16 dagegen hat

Nebucadnezar deportirt alle אַנְשֵׁי הַחֵיל 7000, ferner הַחֲרָשׁ וְהַמְּסַנֵּר 1000, diese alle Kriegsmänner.

Der Tragweite dieses Widerspruches ist man sich bisher nicht bewußt geworden, da man den Zusammenhang der ganzen Stelle nicht genügend beachtet hat. Ewald¹⁾ nimmt die Zahl 10000 als Gesamtsumme, welche sich ergibt, wenn man zu den 7000 אַנְשֵׁי הַחֵיל und den 1000 הַחֲרָשׁ וְהַמְּסַנֵּר die Summen der übrigen von der Deportation betroffenen in v. 14—16 genannten Categorien hinzuzählt. Ebenso faßt Thenius²⁾ v. 14 als die *allgemeine*, v. 15. 16 als die *specielle* Angabe enthaltend, indem er bezeichnender Weise hinzufügt: fände dieses Verhältniß nicht statt, so wäre keine *Ordnung* in dem Berichte, und v. 16 enthielte *Wiederholungen*.

Ordnung ist allerdings in dem Berichte nicht vorhanden, sie ist es auch bei der Annahme von Thenius nicht. Denn es ist doch wohl unordentlich, wenn in v. 12 erzählt wird, daß Jojachin mit seiner Familie und seinem Hofstaate sich ergeben habe, hierauf v. 13 die Plünderung der Burg, v. 14 die Deportation ganz Jerusalems, hierauf erst v. 15 die des Königs, seiner Familie und seiner Beamten berichtet und v. 16 wieder von Deportation einzelner Classen von Bewohnern Jerusalems gesprochen wird.

Vielmehr lehrt eine genauere Betrachtung der Stelle, daß das Stück v. 13—15 einen späteren Einschub vorstellt und sich als solcher sowohl durch seinen Inhalt als durch seine Form verräth.

Was das letztere anlangt, so hat מֶשֶׁם in v. 13 nichts worauf es sich zurück beziehen könnte, und וַיִּגַּל in v. 15 schließt unmittelbar an v. 12 an. Noch mehr aber werden diese Verse durch ihren Inhalt verdächtigt. V. 13 erfahren wir, daß Nebucadnezar *alle* Schätze der Burg und des Tempels

¹⁾ G. d. V. I. 3^o. S. 792 f.

²⁾ Die Bücher der Könige erklärt S. 450.

mit hinweggenommen und die goldenen Tempelgeräte zusammengeschmolzen habe. Aus 2 Kö. 25 (Jer. 52) und Jer. 27, 18—20. 28, 2 geht jedoch hervor, daß damals bloß ein Theil der in der Burg und dem Tempel befindlichen Gefäße hinweggeführt worden sind, daß der größte Theil erst 586 von den Caldäern erbeutet worden ist. Der Inhalt von v. 13 paßt in eine Schilderung der Ereignisse von 586, nicht der von 596.

Gleiches ergibt sich für den Inhalt von v. 14. *Ganz* Jerusalem ist erst 586 deportirt worden, ein charakteristischer Zug der damaligen Deportation war es, daß nur *מִדְּלַת הָאָרֶץ* übrig blieb 25, 12. Dagegen sind, wie aus Jeremias deutlich genug hervorgeht, von der Deportation nur die in höheren Stellungen Befindlichen — vgl. z. B. Jer. 27, 20 *אֶת-יְכוּנָה . . . וְאֵת כָּל-חַרֵי יְהוּדָה* und die waffenfähigen Männer mit den Ihrigen deportirt worden, also genau diejenigen Categorien, welche v. 16 namhaft macht.

Bei diesem Sachverhalte ist auch eine Vermuthung ausgeschlossen, auf welche man sonst verfallen könnte. Man könnte versuchen v. 13 als einen einst ausgefallenen und später am Rande nachgetragenen Vers zu fassen, welcher vom Rande schliesslich an eine unrechte Stelle des Textes gerieth und gemeinsam mit einer Erläuterung zu v. 16, dem jetzigen v. 14, in denselben aufgenommen wurde. Diese Annahme würde freilich auch abgesehen vom Inhalte von v. 13. 14 scheitern. Denn es ist nicht möglich, zwischen v. 15 und 17 eine Stelle zu finden, an welcher man ohne den Faden der Erzählung zu zerschneiden v. 13 einschalten könnte.

So bleibt nur übrig v. 13. 14 für einen Nachtrag zu halten, welcher wohl vom Rande in den Text gerathen ist, und weiter anzunehmen, daß er irrthümlicher Weise gemacht ist, da das in ihm Berichtete sich nicht auf die Ereignisse von 596, sondern von 586 bezieht. Nur die Worte *כָּל-הַחַרֵשׁ יְהוּסָנִן* könnten auf Eintragung aus v. 16 beruhen, da sie

hinter der Zahlenangabe עשרה אלפים גולה stehn. Das Stück v. 13. 14 wird aus einer Beschreibung der Ereignisse des Jahres 586 stammen. Aus der in c. 25 vorliegenden stammt er jedoch nicht, da dort die Wegführung der metallnen Gefäße ausführlich beschrieben wird und Zahlen für die von der Deportation Betroffenen überhaupt nicht angegeben werden.

Wir haben sonach die Zahl der im Jahr 596 Deportirten nur nach 2 Kö. 24, 16 zu berechnen. Allein es leuchtet ein, daß hiernach eine auch nur annähernd wahrscheinliche Berechnung sich nicht angeben läßt. Wie hoch sich die Kopfzahl der mit dem König deportirten Beamten bemessen hat, erfahren wir gar nicht. Nur daß 8000 Männer aus den Categorien אנשי היל und החרש והמסגר deportirt worden sind, lesen wir. Und weiter fehlt uns jede Angabe darüber, wie stark etwa die Kopfzahl einer jüdischen Familie gewesen ist. Und wüßten wir dies, so wären wir doch nicht in der Lage eine wahrscheinliche Berechnung zu geben, da wir aus Andeutungen Ezechiels wie 24, 21 wissen, daß einzelne Angehörige der Deportirten in Jerusalem zurückgeblieben waren. Es ist sonach rein willkürlich, ob man 8000 mit 3, 4 oder 5 multiplicirt, um die Gesamtsumme der Gola Jojachins zu erhalten.

Gleiches ergibt sich, wenn man die 10000 von v. 14 benutzt, um die Summe der im Jahr 586 Deportirten zu erhalten. Hier stellen sich dazu noch zwei andere Schwierigkeiten ein. Einmal, daß nicht angegeben ist, ob mit 10000 bloß die Zahl der Männer, oder aller aus Jerusalem Deportirten gemeint ist, dann, daß nicht klar ist, wie man diese Angabe mit den Angaben von Jer. 52, 28—30 in Einklang bringen soll.

Nach letzterer Stelle sind durch Nebucadnezar deportirt worden: im 7. Jahre des Nebucadnezar 3023 Juden, im Jahre 18 des Nebucadnezar aus Jerusalem 832 Seelen, im Jahre 23 des Nebucadnezar durch Nebusaradan Juden 745

Seelen, zusammen 4600 Seelen, d. h. Männer, Frauen und Kinder.

Hier bereiten schon die angegebenen Regierungsjahre Schwierigkeiten. Die Deportation im Jahre 23 des Nebucadnezar könnte man als Strafe für die That Ismaels und die Auswanderung nach Aegypten ansehen. Jer. 44, 2 wird man hiergegen nicht ins Feld führen dürfen. Von einer Deportation im Jahre 7 des Nebucadnezar jedoch ist sonst nichts bekannt. An die Gola Jojachins zu denken verwehrt nicht nur der Umstand, daß diese Deportation im 8. Jahre Nebucadnezars statt hatte, sondern weit mehr, daß dieselbe Jerusalemer betraf. Ewald vermuthet, daß 7 Textfehler für 17 ist, indem ein עשרה ausfiel. Dies angenommen erhebt sich die weitere Frage, wie Nebucadnezar in seinem 18. Jahr 832 Jerusalemer deportiren konnte, da er nach 2 Kö. 25, 8. Jer. 52, 12 erst in seinem 19. Jerusalem eroberte. Man wird hierbei an solche Jerusalemer denken können, die während der Belagerung Jerusalems zu Nebucadnezar übergingen, zumal wenig glaubhaft ist, daß er nach der Eroberung nur diese geringe Zahl vorgefunden haben soll. Nimmt man auch an, daß weitaus der größte Theil des Heeres sich bei Jericho durchgeschlagen hat, so werden doch die in Jerusalem übrig Gebliebenen und die zu den Chaldäern Uebergegangenen, welche nach 2 Kö. 25, 11 durch Nebusaradan im Auftrage Nebucadnezars deportirt worden sind, mehr betragen haben. Daß nach letzterer Stelle auch die Uebergelaufenen erst nach der Eroberung der Stadt deportirt worden, ist kein Gegenzeugniß. Die Belagerung dauerte beinahe 1½ Jahr und die Ueberläufer seit Beginn der Belagerung werden nicht bis zur Eroberung in Judäa angesammelt worden sein. Es liegt daher auch kein Grund vor mit Graf anzunehmen, daß hier eine andere Art, die Regierungsjahre Nebucadnezars zu berechnen, vorliege. Die 3023 Landjuden werden vor dem Beginn der Belage-

rung Jerusalems (10. des 10. Monats des 9. Jahres Zidkias gleich des 17. Jahres Nebucadnezers) deportirt worden sein und im weitem Verlauf der Belagerung, im 10. Jahre Zidkias = 18. des Nebucadnezers wären 832 Jerusalemer nachgesandt worden, welche übergelaufen waren.

Man begreift jedoch bei dieser Annahme nicht, wie ein Schriftsteller, welcher uns so genaue Angaben macht, dazu kommen konnte, sich jeder Angabe über die Zahl der nach Jerusalems Fall Deportirten zu entschlagen. Und diese Frage weiß ich nicht zu beantworten.

Meint man nun, es seien trotzdem die Angaben von 2 Kō. 24, 14 für die Deportationen des Jahres 586 zu verwerthen, so wirft sich die weitere Frage auf, ob mit עשרה אלפים גולה die Gesamtzahl aller aus Jerusalem Deportirten oder nur die der Männer gegeben ist. Es ist jedenfalls das erstere das wahrscheinlichere. Die Bevölkerung war schon durch die Deportation von 596 numerisch geschwächt worden. Die Kämpfe mit den Chaldäern, die Hungersnoth und hierdurch begünstigtes Umsichgreifen von Krankheiten mußten sie weiter decimiren. Ein großer Theil des Heeres schlug sich bei Jericho durch. Und durch 2 Kō. 24, 16 darf man sich für eine gegentheilige Entscheidung nicht voreinnehmen lassen, da beide Verse ursprünglich in keinem Zusammenhange stehn.

Nehmen wir die 10000 von 2 Kō. 24, 14 als Gesamtzahl der im Jahr 586 nach Eroberung Jerusalems Deportirten, verrechnen wir die nach Jer. 52, 28—30 deportirten 4600 Seelen dazu, so ergibt sich das Resultat, daß auch bei derartiger Berechnung der von 2 Kō. 24, 16 für die Deportation von 596 gegebenen Zahlen die Gola Jojachins der Summe der später Deportirten numerisch überlegen war.

Es ist um so mehr zu bedauern, daß sich über diesen Gegenstand Gewißheit nicht verschaffen läßt, als er für die Beurtheilung der geistigen Bewegungen im Exile nicht unwichtig ist.

So zeigt sich leider auch beim Ausgange der Geschichte Israels der der israelitischen Geschichtsüberlieferung im Allgemeinen anhaftende Mangel ungenauer Zahlenüberlieferung.

Bemerkungen über das Buch Micha.

Von W. Nowack in Strafsburg i. E.

Im ersten Jahrgang dieser Zeitschrift hatte der Herausgeber die schon von andern aufgestellte Vermuthung, daß 2, 12, 13 nicht ursprünglich in dem jetzigen Zusammenhang standen, durch sorgsame Darlegung des Gedankenganges neu zu begründen gesucht. Dieser Nachweis ist so überzeugend geführt, daß die Frage als abgethan gelten kann. Ob freilich die Verse einem im Gedankenkreis Deuterocesajas Lebenden angehören, wie Stade behauptet, ist mir fraglicher, denn daß diese Verse das Exil des gesammten Volkes voraussetzen, läßt sich keineswegs mit Sicherheit beweisen, verschiedene der in diesen Versen niedergelegten Gedanken haben ihre Analogie bei Amos, Hosea, Jesaja, doch ist die Frage von keiner entscheidenden Bedeutung, wird sich auch m. E. mit Sicherheit kaum beantworten lassen. Ungleich wichtiger ist die andere von Stade in jenem Aufsatz behandelte Frage nach der Entstehungszeit von Micha 4, 5. Er sucht den Nachweis zu führen, daß diese Capitel gar nicht von Micha, dem Zeitgenossen des Cesajas, herrühren, denn der Inhalt dieser Capitel stimme ebenso schlecht zu den Weissagungen des Jesaias als der von c. 1—3 excl. 2, 12, 13 sich mit denselben decke, vielmehr seien 4, 1—4, 11—14, 5, 1—3, 6—14 die Arbeit eines Epigonen, der sich auf's engste mit Deuterozacharias berührt, derselbe nahm an der Einseitigkeit des Inhalts von c. 1—3 Anstoß und fügte das bei Micha

Vermifste in diesen Versen bei. Ein noch Späterer setzte 4, 5—10 und 5, 4. 5 ein, um die ihm vorliegenden und nach seiner Meinung völlig von Micha herrührenden Verse mit dem Geschichtsverlauf und der Entwicklung der Weissagung auszugleichen. Im dritten Jahrgang (S. 1 ff.) hat Stade seinen Beweis vervollständigt, indem er zu zeigen sucht, daß weder in vorexilischer Zeit Bethlehem : Ephrat genannt werden konnte, noch daß vor dem Deuteronomium von der Ausrottung von אֲשֵׁרִים und מִצְבוֹת die Rede sein konnte, daher seien wir auch durch 5, 1. 16 zur Annahme nachexilischer Abfassung gezwungen. Wäre das in der That der Fall, so würde die in c. 1—3 vorliegende Weissagung des Micha, wie Stade mit vollem Recht hervorhebt, in einer Weise der vorexilischen Prophetie widersprechen, „welche auch an Nahum und Habakuk kein völliges Analogon hat.“

Um so mehr müssen wir untersuchen, ob die Gründe Stade's zwingende Beweiskraft haben. Schon dem kann ich nicht zustimmen, daß der Inhalt unserer Capitel schlecht zu den Weissagungen des Jes. stimme. Bleiben wir zunächst bei 4, 1—4 : ist es richtig, daß diese Verse gar keine Verwandtschaft mit den Ideen der Propheten der assyrischen Periode zeigen, daß die vielen Völker sich zuerst Jes. 66, 23, dann Zach. 14, 16—19 finden, daß die Stellung Jerusalems eine ganz andere sei als c. 1—3 und es sich hier wesentlich um eine Vergrößerung des jesajischen Gedankens von Jerusalems innerer Bedeutung handle? Schon Cornill (vgl. diese Zeitschr. IV S. 88 Anm.) ist mit triftigen Gründen dieser Behauptung entgegengetreten. Jerusalem hat freilich 4, 1 ff. eine andere Stellung als c. 1—3, aber auch mit Recht, denn in diesen drei Capiteln handelt es sich um das empirische Jerusalem der Gegenwart, das von Sünden aller Art befleckt ist, in 4, 1 ff. dagegen um die Gottesstadt der Zukunft und als solche kommt Jerusalem auch Jes. 18, 7 in Betracht; mit

Rücksicht auf diese und ähnliche Stellen z. B. in Jes. 28 —33 möchte sich kaum diese Behauptung aufrecht erhalten lassen, daß die hier 4, 1 ff. Jerusalem beigelegte Bedeutung für die Endzeit in der assyr. Periode unverständlich sei. Nach Jes. 18, 7 bringen die Aethioper Jahve ihre Huldigungsgeschenke zum Berge Zion, nach Jes. 19, 19 errichten die Egypter Jahve einen Altar in ihrem Lande und eine Säule neben seiner Grenze, und Assur ist neben Israel und Egypten der dritte im Bunde, ja nach c. 11 wird der Messias als נִם עַמִּים dastehen und die Völker werden nach ihm fragen. Letztere Stelle 11, 10 ff. hat Stade freilich mit Berufung auf die seiner Zeit von Koppe, Rosenm., de W. u. A. geäußerten Bedenken als redactionellen Zusatz bei Seite geschoben, doch, wie mir scheinen will, nicht mit Recht. Aber selbst Stade's Bedenken zugegeben, gewonnen ist damit für ihn nichts, denn läßt er Jes. 19, 19 als jesajanisch bestehen, wie man das nach III. S. 10 annehmen muß, immer wird sich dann durch Heranziehung von Stellen wie Jes. 8, 9, 29, 7 u. s. w., wo der Prophet von עַמִּים redet und die Assyrer im Auge hat, die nach c. 19 in der Endzeit Jahve dienen, ein ähnlicher Gedanke ergeben, wie er jetzt c. 11, 10 ausgesprochen ist und auch der Ausdruck an dieser Stelle als jesajanisch kaum anzufechten sein.

Haben so die zum Berge Zion strömenden Heiden ihr Analogon bei Jesaja, so nicht minder die in Mich. 4, 3. 4 dargelegten Gedanken: sie sind factisch identisch mit Jes. 11, 4 ff. vgl. 9, 5. 6, jener Schilderung des Friedensreiches der Endzeit. Mag diese Schilderung vom Sitzen unter dem eigenen Feigenbaum sentimental angehaucht sein, wie Stade urtheilt, über die Zeit der Entstehung dieser Stelle und ihrem Verhältniß zu 2 Reg. 18, 31. Lev. 26, 3. 5. 10. Deut. 28, 1 ff. ist mit diesem Urtheil nichts entschieden und nichts zu entscheiden. Richtig ist die Bemerkung Stade's, daß 4, 6. 7 an Zeph. 3, 9 f. (3, 14 f.

ist wohl Druckfehler) und Ez. 34, 16 erinnern, dagegen welche der Stellen Vorbild für die andere war, läßt sich hier durch einfache Vergleichung kaum feststellen, das Mich. 5 vorliegende Bild von der Hirtenthätigkeit der Davididen, nicht minder die Thatsache, daß Zephanja wie Ezechiel die ältere Literatur verwerthen, empfehlen die Annahme der Ursprünglichkeit von Mich. 4, 6. 7. Dagegen spricht auch nicht der Gedanke von Jahves Königthum 4, 7 fin., den Stade freilich als von Zach. 14, 9 abhängig betrachtet, doch mit Unrecht, denn wenn Jesaja davon redet, daß Kusch Jahve Geschenke zum Berge Zion bringen werde c. 18, 7, so ist das im Wesentlichen doch nichts als das hier 4, 7 fin. Ausgesagte¹⁾. — Für die spätere Abfassung von 4, 21—5, 3 macht Stade namentlich zwei Gründe geltend: 1) die „vielen Völker“ weisen unsere Weissagung in die nachexilische Zeit Ez. 38. 39. Jo. 4. Zach. 12—14, in vorexilischer Zeit handle es sich immer um ein bestimmtes Volk, das Jerusalem bedrohe; 2) passe auch die Beschreibung des Messias nicht zu den Erwartungen der assyrischen Zeit. Was diesen letzten Punkt betrifft, so ist der von Stade gewählte Ausdruck mindestens ungenau: Mich. 5 redet von einem Davididen wie Jesaja, die Differenz liegt höchstens darin, daß Jes. ein ausführliches Bild der messianischen Zukunft als der glänzenden Kehrseite der traurigen Zustände der jetzigen davidischen Herrschaft zeichnet, Micha dagegen nur von der Ausrüstung dieses neuen Davididen mit Jahves Stärke und dem Erfolge seines kraftvollen Regiments: Friede und Sicherheit für die Seinen redet. Wie daraus folgen soll, daß Michas Beschreibung des Messias nicht zu den Erwartungen der assyrischen Zeit passe, vermag ich nicht einzusehen. Aber auch der erste Grund Stade's ist nicht zwingend. Nicht nur in den von Giesebrecht ange-

¹⁾ Doch vergleiche zu 4, 6. 7 weiter unten.

führten Stellen des Jes., auch Hos. 10, 10 ist von עמים die Rede, die Jahve zur Strafe wider die Sünder senden wird. Jene Stellen aus Jes. hat Stade als nicht beweiskräftig abgelehnt, denn in ihnen handle es sich wesentlich um die im Heere Assurs dienenden Völker. Das muß zweifellos zugestanden werden, aber was verhindert denn, das עמים hier ebenso aufzufassen? Hos. 10, 10 a bietet auch im Ausdruck eine Parallele zu Mich. 4, 11 a. Zudem ist mir auch hier aus noch anderen Gründen eine Abhängigkeit von Ezechiel wenig wahrscheinlich. Dort im Ez. handelt es sich um den Ansturm Magogs nach der Wiederherstellung Israels, durch dessen Bewältigung Jahve darthun wird, daß er wie jetzt die gröfsere so auch einst die kleinere Gefahr hätte bewältigen können. Diese Auffassung ist hier, sobald man 4, 11 ff. in Verbindung mit 5, 1 ff. setzt, unmöglich, hier handelt es sich nicht um einen Ansturm der Heidenwelt nach Anbruch der messian. Zeit, sondern ענה 4, 11 weist uns im Gegensatz zu באחרית הימים 4, 1 in die Gegenwart oder nächste Zukunft des Propheten¹⁾. Ich vermag nicht zu erkennen, worin sich der Gedankengehalt unsers Abschnittes von dem der vorexilischen Weissagung unterscheidet, die Stade selbst (I, S. 42) treffend so charakterisirt: „Indem Gott den das zugebilligte Mafs überschreitenden Feind in die Hände seines Volkes gibt oder selbst gegen ihn einschreitet, bricht unmittelbar die messianische Zeit an. Keinerlei

¹⁾ So Stade selbst I S. 168, während er S. 169 in Bezug auf 4, 5—10 und 5, 4. 5 schreibt: „Die Einschaltung ist von der Voraussetzung aus gemacht worden, daß die Weissagung 4, 1—4. 11—14. 5, 1—3 eine Weissagung Michas von Moreschet sei, welcher dann zwar *den am Ende der Tage zu erwartenden* Ansturm der heidnischen Völker, nicht aber das bereits abgelaufene Exil und die erst noch zu beseitigende Fremdherrschaft geweissagt haben würde.“ Vgl. S. 168: „Mit וענה wird ein Gegensatz eingeführt, und zwar der Gegensatz, in welchem die Gegenwart oder nächste Zukunft zu dem 4, 1—4 für die Endzeit Geweissagten steht.“

vermittelnde Ereignisse schieben sich dazwischen.“ Wie ich sehe, findet sich unter den von Stade citirten Belegstellen neben Jes. 9, 1 ff. 10, 5—11. 16. 30, 27 ff. 31, 4—9. 33, 1 ff. 37, 30—35 mit Recht auch Micha 5, 14. Nach alledem vermag ich eine irgendwie bedeutende Differenz zwischen den Ideen von Mich. 4. 5 und den jesajanischen nicht anzuerkennen.

Wie steht es nun aber mit den beiden andern aus dem Namen Bethlehem Ephrata 5, 1 und der Erwähnung der Ascheren und Säulen 5, 13 entlehnten Gründen? Zunächst stimme ich Stade in Bezug auf Gen. 35, 19 und 48, 7 bei: Jer. 31, 15. 1 Sam. 10, 2 zwingen dazu הוא בית לחם in jenen Stellen der Genesis als Glosse zu betrachten, nicht minder wird Wellhausen (de gent. et fam. Jud. quae 1 Chron. 2—4 enum. S. 28 ff.) betreffs 1 Chron. 2, 19. 50. 4, 4 Recht haben: die hier gegebenen Nachrichten stammen aus der nachexilischen Zeit. Aber m. E. darf der Exeget sich nicht dabei begnügen, Glossen aufzuzeigen, es gilt auch ihre Entstehung zu erklären. Stade hat die Annahme schon zurückgewiesen, daß auch die Einwohner von Bethlehem das Grab der Rahel für sich in Anspruch nahmen, dafür fehlte jedes Interesse, weil Rahelkinder hier nicht wohnten; die Tradition vom Rahelgrabe bei Bethlehem ist erst auf Grund der Glosse von Gen. 35, 19 entstanden. Kann demnach die Entstehung der Glosse auf diese Weise nicht erklärt werden; wie dann? Ich sehe keine andere Möglichkeit als die Annahme, daß es ein doppeltes Ephrat gab, jenes an der Grenze Benjamins 1 Sam. 10, 2. Jer. 31, 15. Gen. 35, 19 u. s. w. und das mit Bethlehem identische, das letztere war offenbar das zur Zeit des Glossators bekanntere, ja vielleicht noch allein und zwar aus Mich. 5, 1 bekannt und auf Grund dieser Stelle ist dann die Glosse in Gen. 35, 19. 48, 7 eingefügt. Stade behauptet freilich das Umgekehrte, aber auch selbst wenn אפרתה Gen. 35, 19. 48, 7 voraussetzt, ist der Schluß auf nachexilische Abfassung

von c. 5 kein zwingender, denn so gut ein späterer Uebersetzer nach Stade in 1 Sam. 17, 12 mit אפרתי הוה auch אפרתי einfügte, so gut konnte er oder ein anderer auch auf Grund von Gen. 35, 19 in Micha 5, 1 אפרתה einfügen. Freilich würde, wie Stade meint, diese Annahme nichts helfen, um der nachexilischen Abfassung von c. 4. 5 zu entgehen, denn es sei noch ein antiquarischer Grund vorhanden, welcher c. 5 zwar nicht in nachexilische Zeit weist, aber doch die Herleitung von Micha, dem Zeitgenossen Jesajas verbietet, das sei die 5, 13 erwähnte Vernichtung der אשרים und מצבות, beide seien bis zum Deut. unanstoßige Einrichtungen des altisraelitischen Cultus gewesen. In Bezug auf die מצבות ist das ohne Zweifel zuzugeben, Hos. 3, 4 läßt keinen Zweifel darüber, nicht minder geht das aus der Patriarchengeschichte bei E. Gen. 28, 18. 22, vgl. 31, 45. 51 unzweifelhaft hervor, Jes. 19, 19 dagegen ist besser bei Seite zu lassen, da מצבה hier nicht nothwendig als Cultusgegenstand anzusehen ist. Aber anders ist's mit den אשרים. Aus der Thatsache, daß weder Hosea noch Jesaja die Ascheren polemisch erwähnen, sowie der andern, daß zu Josias Zeit eine Aschere im Tempel zu Jerusalem und Bethel erwähnt wird 2 Reg. 23, 6. 15, scheint Stade zu schliessen, daß sie bis zu der unter dem Einfluß des Deut. stehenden Zeit des Josias ein legitimer Bestandtheil des israelitischen Cultus war, doch bezweifle ich die Richtigkeit dieses Schlusses. Gerade der Umstand, daß weder Hosea noch Jesaja, die doch völlig unbefangen von מצבות reden, unter all den verschiedenen Cultusgegenständen die Ascheren nie erwähnen — Jes. 17, 8 gebe ich Stade preis — sowie der andere, daß niemals in der Patriarchengeschichte von J. E. von denselben die Rede ist, während sie doch, wie schon gesagt, die Säulen erwähnen, sprechen wenig für Stade's Behauptung. Ich vermag nicht einzusehen, wie Stade aus der Nichterwähnung der Ascheren bei den älteren Propheten

und der 2 Reg. 23, 6. 15 berichteten Thatsache einen so weitgehenden Schluß ziehen will, discutirbar blieben ja doch daneben zwei Möglichkeiten: entweder dafs die Polemik der älteren Propheten gegen den Baalsdienst implicite auch eine solche gegen die Ascheren ist oder dafs sie zu ihrer Zeit überhaupt keine hervorragende Rolle im Cultus gespielt haben. Thatsache ist jedenfalls, dafs an den meisten Stellen des A. T.'s, wo Ascheren erwähnt werden, dieselben im Zusammenhang mit dem Baalsdienst stehen, andere, aus denen ein Zusammenhang mit dem Jahvedienst unzweifelhaft hervorgeht, habe ich vergeblich gesucht. Doch selbst zugegeben, dafs Stade mit seiner Behauptung Recht hätte, damit wäre doch noch keineswegs sicher, dafs c. 5 nicht dem Micha zugehören könnte. Freilich ist dieser in seinen Ideen dem Jesaja sehr nahe verwandt, ja vielleicht öfter von ihm abhängig, aber slavisch ist diese Abhängigkeit keineswegs, wie das besonders 3, 12 verglichen mit den jesajanischen Ideen über Belagerung und Errettung Jerusalems zeigt: es ist ein Grundgedanke des Jesaja, dafs Jerusalem durch den Assyrer nicht erobert, sondern vor dieser Stadt der Assyrer zu Falle kommen wird, während Micha 3, 12 die vollständige Zerstörung Jerusalems verkündigt; wäre letztere Stelle nicht unzweifelhaft als Wort des Micha durch Jer. 26, 18 beglaubigt, wer weifs wozu das Princip der „gradlinigen Entwicklung“ nicht gedrängt hätte. Weicht demnach Micha 3, 12 von Jesaja ab, warum sollte er es nicht in einem viel weniger wichtigen Punkte von seinen Erfahrungen aus — und er lebte offenbar in anderen Umgebungen und Verhältnissen als Jesaja? Bestimmte historische Ereignisse, durch die die Erkenntniß des Deut. gezeitigt und die nicht in ähnlicher Weise in der älteren Zeit vorhergegangen wären, lagen nicht vor.

Nach alledem vermag ich die Gründe Stade's nicht anzuerkennen und bleibe nach wie vor dabei, dafs c. 4. 5

von Micha, dem Zeitgenossen des Jesaja herrühren. Freilich sind diese Capitel nicht völlig intact auf uns gekommen. Wellhausen hat schon auf den Widerspruch von 4, 9. 10 mit 4, 11 ff. hingewiesen. Dort ist davon die Rede, daß die Tochter Zion aus der Stadt ziehen und auf dem Felde wohnen, ja daß sie nach Babel gehen muß, da werde sie Jahve erlösen; hier 4, 11 ff. weist der Proph. darauf hin, daß Jahve die Feinde vor Jerusalem sammelt wie die Garben zur Tenne, er werde die Hufe der Tochter Zion ehern und ihr Horn eisern machen, daß sie viele Völker zermalmen und ihre Beute Jahve weihen wird. Wegen des **וּבֹאֵה עַר בְּכָל** könnte man sich veranlaßt sehen, 4, 9. 10 resp. 4, 8—10 als späteren Zusatz auszuschneiden. Das ist auch im Wesentlichen Stade's Meinung, wenn er 4, 5—10. 5, 4—5 als Uebearbeitung von 4, 1—4. 11—15. 5, 1—3. 6—14 ansieht. Aber diese Auffassung empfiehlt sich nicht, 4, 11—13 fordern 5, 1—3 in keiner Weise: die Tochter Zion wird aufgefordert, die vor ihren Thoren versammelten Feinde zu zermalmen, sie soll die Beute Jahve weihen, der Messiaskönig hat hier kaum eine Stelle. Auch zu 5, 2: Jahve wird sie dahingeben bis zur Zeit des Messias, will 4, 12. 13 kaum recht passen, da in ihnen eine Dahingabe an die Feinde kaum vorausgesetzt scheint; nicht minder macht **עֲתָה** 4, 11, das sich offenbar auf die Gegenwart resp. nächste Zukunft bezieht, zusammengehalten mit den Zeitbestimmungen in 5, 1 ff. 4, 1 ff. Schwierigkeit. Endlich stimmt 4, 11 ff. nicht zu 5, 6 f., diese Verse setzen ein schweres Gericht über Juda voraus, durch das nur ein Rest hindurchgerettet wird, während in 4, 11 ff. davon nichts zu finden ist. Sieht man c. 4. 5 als derselben Hand angehörig an wie c. 1—3, so ergibt sich das gleiche Resultat: 3, 12 droht ein schweres Gericht, durch das Jerusalem in die Hand der Feinde fallen und von ihnen völlig zerstört werden wird, 4, 11 ff. dagegen verkündigen den vor Jerusalem versammelten Feinden durch

die Einwohner der belagerten Stadt den völligen Untergang. Sonach widersprechen 4, 11—13 dem Zusammenhang, mag man c. 4. 5 für sich oder in Verbindung mit c. 1—3 betrachten. Das läßt sich nicht von c. 4, 9. 10 sagen. Die Verse weisen auf die schweren Schmerzen, die über die Tochter Zion gekommen sind resp. kommen, die Einwohner werden die Stadt verlassen und auf dem Felde wohnen müssen, dann erst kommt die Zeit ihrer Erlösung : Gedanken, die durchaus mit 3, 12 wie 5, 6. 7 vgl. 4, 6. 7 in Uebereinstimmung sind. Freilich kann 4, 10 nicht unverändert auf uns gekommen sein, vorausgesetzt, daß c. 4. 5 excl. 4, 11—13 derselben Hand wie c. 1—3 zugehören : **ובאתה ער כבל** widerspricht durchaus allem, was wir über die Prophetien der assyrischen Periode wissen, denn daß die Weissagungen der Propheten zeitgeschichtlich bedingt sind und für Jesaja und Micha nicht Babel, sondern Assur die feindliche Weltmacht war, bedarf für die Leser dieser Zeitschrift keiner Begründung¹⁾. Stade hat freilich einen derartigen Versuch, die Worte **ובאתה ער כבל** als späteren Einschub zu streichen, als „trivial“ gebrandmarkt, doch will es uns scheinen, als ob der Vorwurf unter den oben dargelegten Verhältnissen nicht so schwer wiegt, zumal er selbst ja mit seinem Versuch 4, 5—10. 5, 4. 5 auszuschneiden ebenfalls davon betroffen würde; der Gedanke ist auch keineswegs neu, Nöldeke in Schenkel's Bibellexicon und Micha und Robertson Smith in der Encyclop. Britann. unter „Micha“ haben schon darauf hingewiesen, der letztere auch auf die Nothwendigkeit 4, 11—13 auszuschneiden. Für die Tilgung jener Worte läßt sich vielleicht auch darauf aufmerksam machen, daß zu

¹⁾ [Die Red. hofft das Recht zu haben, dieser Annahme des Herrn Verf. widersprechen und voraussetzen zu dürfen, daß die Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft auch von solchen Theologen gelesen wird, welche in diesem Punkte anderer Meinung als der Herr Verf. sind. B. St.]

dem **שכנה בשרה** das folgende **ובאת ער בכל** nicht recht passen will; **שם** würde demnach auf **בשרה** gehen, was einen in den Gedankenkreis unsers Propheten gut passenden Sinn giebt, wie 5, 9 ff. zeigen : nicht Wagen und Reiter, nicht Burgen und feste Städte sollen der Gegenstand des Vertrauens dieses Volkes sein, ohne das wird Jahve sie zu erretten wissen. Ob 4, 5—8 ebenfalls als Einschub zu betrachten sind, wie *Stade* will, ist mir nicht völlig sicher, die in diesen Versen zum Ausdruck kommenden Gedanken zwingen nicht zu dieser Annahme, vgl. oben, wohl aber macht der Anschluß von 4, 5 an 4, 4 Schwierigkeit, denn für **כי** ist nur durch Eintragung eines Zwischengedankens eine Erklärung zu gewinnen und auf das sonst sich nie wieder findende **בשם אלהים הלך** hat schon *Stade* aufmerksam gemacht. Durch Ausstofsung dieser Verse würden wir auch einen trefflichen Anschluß von 4, 9 an 4, 1—4 gewinnen : **עתה** bildet den Gegensatz zu **באחרית הימים**.

Die Frage, was einen Glossator veranlaßt hat, die Zusätze in 4, 10 und 4, 11—13 zu machen, erledigt sich leicht : dort 4, 10 wie hier 4, 11 ff. leitete den Schreiber die Rücksicht auf die Geschichte, der Widerspruch, in dem Michas Wort vom Fall Jerusalems durch die Assyrer zu den thatsächlichen Ereignissen stand ; während der Grund der Einschaltung von 5, 4. 5 nicht so klar zu Tage tritt, die Verse gleichen weder mit dem Geschichtsverlauf noch mit der Entwicklung der Weissagung aus. — Von diesen Zusätzen in 4, 10 und 4, 11—13 resp. 4, 5—8 befreit bieten c. 4. 5 kein Hinderniß mehr, sie derselben Hand wie c. 1—3 zuzuschreiben. Weder widersprechen die Gedanken den in c. 1—3 vorliegenden und denen der Propheten der assyrischen Periode, noch auch bietet die Sprache irgend eine Schwierigkeit, vielleicht ist es nicht überflüssig an den Gebrauch von **יעקב** und **ישראל** in c. 1—3 und c. 4. 5, an **אלה** talia 2, 7 und **זה** talis 5, 4, an die Verwandt-

schaft von **הַתְּנַדְרִי בַּח נְדוּד** 4, 14 mit den Wortspielen in c. 1 zu erinnern.

Betreffs c. 6—7, 6 hat zuletzt Cornill (in dieser Zeitschrift IV, S. 88 ff. Anm.) die Abfassung durch Micha vertheidigt. Ihm erscheint das Buch Micha, dessen c. 4, 5 er *Stade* preisgiebt, ein unlösbares Räthsel, wenn von c. 3 an nichts mehr von Micha herrührt. Nach Cornill fühlt Jahve das Bedürfnis, den harten Spruch 3, 12 zu begründen und führt in regelrechter Gerichtsverhandlung dem Volk seine Schuld vor. Das angedrohte Unheil ist unabwendbar, denn den einzigen Rettungsweg kann und will das Volk nicht einschlagen. Mag es richtig sein, daß alles, was man für die Zeit Manasses betreffs c. 6, 1—7, 6 vorbringt, auch ebenso gut auf die des Ahas paßt, dennoch halte ich diesen Rettungsversuch c. 6, 1—7, 6 für verunglückt. Es ist m. E. erwiesen, daß c. 1—3 eine zusammenhängende Rede bilden. c. 1 beginnt mit der Beschreibung des Strafgerichts, das über Samarien und Juda kommt. Daran schließt sich c. 2, 3 eine ausführliche Begründung dieses Strafgerichts, die Capitel führen demnach den in 1, 5 angedeuteten Gedanken aus und der Schluß 3, 12 greift noch einmal auf das c. 1 angekündigte Gericht und schließt so die Rede ab. Jede hieran sich reihende neue Begründung wäre nicht nur überflüssig, sie würde auch die Gliederung dieser Capitel zerstören. Aber auch aus anderen Gründen ist diese Auffassung Cornill's unmöglich. Offenbar sieht er c. 6 als directe Fortsetzung von 3, 12 an; steht aber c. 6 in so enger Verbindung mit c. 1—3, wie verträgt sich dann c. 1, 2 ff. mit 6, 1 ff., dort werden die Völker der Erde zum Hören aufgefordert, Jahve erscheint von seinem heiligen Tempel her als der, der wider Israels Sünden Zeugnis ablegt, hier sollen die Berge und Hügel hören, wie Jahve mit seinem Volk rechtet, offenbar und gerade sie angeredet, weil sie im Gegensatz zu den dahinfahrenden Menschengeschlechtern Zeugen für die ge-

sammte Vergangenheit sein können. Dafs ein Meister der Darstellung wie Micha innerhalb derselben Rede derartiges geschrieben habe, ist durchaus unwahrscheinlich. Und wozu diese Begründung von 3, 12, hatte denn diese Gerichtsdrohung nicht ihre volle Begründung in c. 2. 3? Aber auch abgesehen von alledem kann c. 6 keine Begründung für 3, 12 sein. Das hier angekündigte Gericht kommt über Jerusalem wegen der Sünden von Judas ראשׁים, כהנים, נביאים, קצינים: „um euretwillen soll der Berg Zion als Feld gepflügt werden“. c. 6 richtet sich nun aber keineswegs gegen die leitenden Stände in besonderer Weise, die Klage ist ganz allgemein: „der Fromme ist aus dem Lande verschwunden und Gerechte unter den Menschen giebt es nicht mehr“ u. s. w., wie verträgt sich dieser Inhalt von c. 6 mit לכן בגללכם 3, 12? Dazu kommt, dafs nach Cornill c. 6, 1—7, 6 sich auf die Zeit des Ahas bezieht, c. 1—3 gehören aber nach Jer. 26, 18 unzweifelhaft der Zeit des Hiskia an, demnach kann auch um deswillen davon keine Rede sein, dafs c. 6 aus der Zeit des Ahas eine Begründung für die in der Zeit des Hiskia ausgesprochene Gerichtsdrohung bringt.

Endlich ist mir nicht klar, wie Cornill behaupten kann, das Buch Micha bliebe ihm ein Räthsel, wenn dasselbe mit c. 3 abschliesse, löst denn die Hinzunahme von c. 6, 1—7, 6 dies Räthsel? So viel ich sehe, bringen diese Verse keinen wesentlich neuen Gedanken, der nicht auch in c. 1—3 enthalten wäre: Israels Schuld und Strafe. Das ist anders mit c. 4. 5, die Cornill preisgiebt, nur der Inhalt dieser Capitel bringt den nach Analogie der anderen Propheten zu erwartenden Gedanken.

Doch man könnte ja den Zusammenhang von c. 6, 1—7, 6 mit c. 1—3 aufgeben und diese Verse als selbständige Rede aus der Zeit des Ahas fassen wollen. Aber auch das ist kaum empfehlenswerth. Denn es mufs jedenfalls grosse Bedenken erregen, dafs derselbe Prophet, der

unter einem im Verhältniß zu Ahas immerhin guten Regenten mit so schneidiger Schärfe gegen die Verderbtheit polemisiert, unter Ahas, als derartige Sünden gewifs noch ganz anders in Blüthe standen, die Grofsen keineswegs besonders angreift, sie sind ihm offenbar nur ein Theil der grofsen massa perditionis; dort unter Hiskia ist dem Propheten מַע ein Gegenstand mehr des Mitleids, als der Anklage, hier c. 6 unter Ahas richtet sich das Gericht überhaupt gegen מַע , vgl. 6, 2. 3. 5 und 2, 8. 9.

Schliesslich sei auch auf die schon von Ewald hervorgehobene Verschiedenheit in Sprache und Darstellung hingewiesen: „Hier ist nichts mehr von dem Schwunge der Rede, welcher dem Jesajas nachhallend noch bei Micha c. 1—5 so volllautend hervortritt: ihre ganze Haltung nähert sich schon stark der Jeremjas. Aber auch im Einzelnen ist hier die Farbe der Sprache eine so völlig verschiedene, dafs man nirgends das Eigenthümliche der dort herrschenden hindurchhört. Sogar wo auf den ersten Blick eine Aehnlichkeit obzuwalten scheint (wie in dem Bau der Sätze 6, 10^b—12 vgl. mit 3, 107 f.) verschwindet diese wieder beim näheren Vergleichen. Aber auch die Darstellung und Kunst ist hier so wesentlich verschieden, dafs man schon ihretwegen kaum an denselben Schriftsteller denken kann u. s. w.“ (Ewald, die Propheten des Alten Bundes I, S. 526 f.)

Endlich noch ein kurzes Wort über die aus der oben vertretenen Auffassung von Mich. 1—3 resp. 1—5 sich ergebende Folgerung für die Chronologie. Im Anschluß an Wellhausen's Aufsatz über die Zeitrechnung des Buchs der Könige seit der Theilung des Reichs (Jahrbücher für deutsche Theologie 1875) hatte ich (vgl. Studien und Kritiken 1881 S. 301 ff.) den Ansatz 701 = 14 Jahr des Hiskias ausführlicher zu begründen gesucht. Auch Kampausen (Chronologie der hebräischen Könige, Bonn 1883 S. 30) geht von derselben Ansicht aus, wenn er be-

hauptet, daß die Eroberung Samariens vor die Regierungszeit des Hiskia zu setzen ist. Ich gebe diese Position jetzt auf, da es mir keinem Zweifel zu unterliegen scheint, daß Mich. 1—3 ein Ganzes sind, d. h. daß Mich. 1 wie c. 3 in die Zeit des Hiskia fällt. Dann aber kann 701 nicht das vierzehnte Jahr des Hiskia sein, da zur Zeit von c. 1 Samariens Zerstörung noch in der Zukunft lag, wir uns also noch vor 722/21 und zwar in der Regierungszeit des Hiskia befinden. Auf diese von Mich. 1 aus entstehende Schwierigkeit hatte schon Kleinert (Studien u. Kritiken 1877 S. 167 ff.) hingewiesen.

Bemerkungen zu vorstehendem Aufsätze.

Vom Herausgeber.

Ich bin meinem Strafsburger Collegen sehr dankbar dafür, daß er die Michafrage nochmals angeregt hat. Nicht nur weil man in heutiger Zeit, in welcher gegen neue Ansichten über a. t. Dinge nur zu häufig mit Machtworten oder mit mehr oder minder verschämten und verlegenen Ausflüchten vorgegangen zu werden pflegt, froh sein muß, für solche wohlwollendes Gehör und Discussion zu finden, sondern auch, weil mir seine Ausführungen ganz dazu angethan zu sein scheinen, ebenso die Nothwendigkeit, an Mi. 4. 5 die kritische Sonde zu legen, als die Unangreifbarkeit meiner Position darzulegen.

Ich glaube mich jedoch mit einer kurzen Entgegnung begnügen zu können und würde überhaupt die Feder zu einer solchen nicht ergreifen, wenn es nicht der oben berührte Zustand in unserer Wissenschaft mit sich brächte, daß viele kritischen Operationen und namentlich solchen an den Propheten mit unverhohlener Abneigung gegenüber stehn. Es ist daher vorauszusehen, daß manche die vorliegende Abhandlung unseres Mitarbeiters, ohne sich durch

sie über die Nothwendigkeit bei Mi. 4. 5 Hand anzulegen belehren zu lassen, nur als diejenige Widerlegung ansehen werden, welche in der Theologie jede Ansicht einmal finden muß, damit man über dieselbe heilen Gewissens zur Tagesordnung übergehn kann. Da man noch auf lange hinaus mit diesem Schwächezustande wird rechnen müssen, so schien es mir nöthig kurz zu sagen, weshalb ich mich von unserm Mitarbeiter nicht für widerlegt erachten kann.

1) Ich vermag nach wie vor nicht einzusehn, wie Jes. 2, 1—4 innerhalb der Gedanken des Jesaias untergebracht werden soll. Jes. 18, 7 und 19, 19 verbürgen den 2, 1 ff. vorliegenden Gedanken eine solche Stelle nicht. Denn es ist ein Unterschied, ob ein bestimmtes Volk aus bestimmten historischen Ereignissen die Aufforderung entnimmt, daß es Jahwes Macht anzuerkennen und ihm zu huldigen habe, oder ob die Heiden heilsbegierig nach Jerusalem wandern, um sich im Gesetze Gottes unterrichten zu lassen. Das erstere überschreitet den Gesichtskreis der assyrischen Zeit nicht, das andere gehört den Ideen des nachexilischen Judenthums an. Ueber Jes. 32. 33 ist S. 256 ff. das Nöthige gesagt worden¹⁾; Jes. 8, 9. 29, 7 sind S. 260 Anm. erledigt worden; auf Jes. 11, 10 ff. brauche ich nicht zurückzukommen, da ich Gegen Gründe gegen meine Ausführungen noch nicht vernommen habe; Hos. 10, 10 müßte um etwas zu beweisen vor allem sicherer überliefert sein, und die עַמִּים können in ihm noch dazu als Zuschauer gemeint sein. Ich kann aber die Bemerkung nicht unterdrücken, daß der Bedeutung dieses Punktes in meiner Beweisführung und ihrer Widerlegung ein zu großes Gewicht vielfach beigelegt zu werden scheint. Ich glaube noch wichtigere Gesichtspunkte geltend gemacht zu haben und muß mich darüber wundern, daß man für diese so wenig Augen hat.

¹⁾ Die Miscellen sind sämmtlich im Herbst 1883 niedergeschrieben worden.

2) Dafs die Gedanken Mi. 4, 3. 4 und Jes. 11, 4 ff. identisch seien, vermag ich nicht einzusehn, räume aber gern ein, dafs dies vielleicht an meinen stumpfen Sinnen liegt. Beide sprechen freilich von der Friedensherrschaft des Messias, allein dieselbe wird in beiden Stellen ganz verschieden aufgefaßt. Jes. 11, 4 ff. redet von der Herrschaft des Davididen im heiligen Lande, in welchem er für Zucht und Ordnung sorgen wird, indem er den Bedrückten ihr Recht schafft und die Bedrücker (l. v. 4 mit de Lagarde עריץ והכה für ארץ (והכה) züchtigt, so dafs auf dem heiligen Gebirge d. h. in Kanaan alle friedlich beieinander leben. Mi. 4, 3. 4 nehmen ein Weltreich des Messias, eine Herrschaft desselben über die Heiden und dem entsprechend das Aufhören aller Kriege auf Erden in Aussicht. Noch will mir scheinen, dafs dieser Gedanke hinter Deuterocesaias gehört. Zieht man zum Vergleich noch Hos. 2, 20 herzu, so empfindet man den Contrast, in welchem Mi. 4, 3. 4 zu den Gedanken der Propheten der assyrischen Zeit stehn, noch stärker.

3) Mit Geschick hat Nowack herausgefunden, dafs es ein schwacher Punkt in meinen Aufstellungen ist, dafs sich nicht nachweisen läßt, auf welchem Wege Bethlehem zu dem Beinamen Ephrat gekommen ist. Allein so lange keine vorexilische Stelle nachzuweisen ist, in welcher Bethlehem diesen Namen trägt, ist aus diesem Mangel nichts gegen meine Aufstellung zu entnehmen. Wir constatiren nur an einem neuen Punkt, wie lückenhaft die Ueberlieferung ist. Zudem muß ich nach wie vor in Abrede stellen, dafs man von Bethlehem in vorexilischer Zeit צָעִיר לְהוֹיֹת בְּאֶלְפֵי יְהוּדָה hat sagen können. Vom nach-exilischen konnte man es sagen, vgl. Neh. 7, 26.

4) Nicht genügend scheint mir Nowack die Beweis-kraft der Stelle Mi. 5, 12. 13 berücksichtigt zu haben. Die beiläufige Bedrohung, welche hier Maasseben und Ascheren erhalten, ist zur Zeit des Micha undenkbar. Daran, dafs

die Masseben bis auf Josia eine legitime Einrichtung der altisraelitischen Cultstätten waren, zweifelt auch Nowack nicht ¹⁾. Angesichts von Bet-el, Sichem, Gilgal, des Schlangensteines bei Jerusalem und der über diese wie andere heilige Steine überlieferten *ερωσι λόγοι* kann hieran auch gar nicht gezweifelt werden. Damit ist aber genau besehn die Sage entschieden, mag es mit der Aschere stehn, wie es will. Indessen muß ich auch hier den Zweifeln Nowack's entgegentreten und bei meinen Ausführungen beharren. 2 Kö. 23, 6. 15 anders auszulegen, als ²⁾ es von mir geschehn ist, ist nicht die mindeste Veranlassung. Ich muß gestehn, daß ich nicht begreife, wie Nowack behaupten kann, s. S. 284, es sei jedenfalls Thatsache, daß an den meisten Stellen des A. T., wo Ascheren erwähnt werden, dieselben im Zusammenhang mit dem Baaldienst ständen, während er andere, aus denen ein Zusammenhang mit dem Jahvedienst unzweifelhaft hervorgehe, vergeblich gesucht habe. Zunächst ist bei der Art der uns vorliegenden Ueberlieferung über die Vergangenheit Israels es überall völlig gleichgültig, was die *meisten* Stellen sagen; in Betracht kommt überall nur das, was diejenigen Stellen sagen, welchen aus innern und äußern Gründen Kenntniß der Sache zuzusprechen ist. Diese allein beweisen und stünde je eine gegen tausend. Hier handelt es sich aber mindestens um Dt. 12, 3. 4. 16, 21. 22 2 Kö. 13, 6. 18, 4. 21, 7. 23, 6. 15. Die ersteren allein wären von zwingender Beweiskraft. Daß aber diejenigen Stellen, welche von wirklich vorhandenen Ascheren reden, auf

¹⁾ Sein Verzicht auf Jes. 19, 19 ist nicht nöthig. Altar wie Massebe treten als der Theil für das Ganze ein, beide für eine ganze Cultstätte.

²⁾ Weitere Untersuchungen haben mich immer mehr von der Richtigkeit des Jahrgang 1881, S. 345 über die Aschere Geäußerten überzeugt. Nur „heiliger Baum oder“ ist dort Z. 17 zu streichen.

Jahvedienst zielen, bedarf hier gar keines Beweises; es ist dieser Sachverhalt Jahrgang 1881, S. 345 genügend ans Licht gestellt worden. Und es möchte Nowack schwer werden, aus den späteren Phrasen über die Aschere zu beweisen, daß in diesen unzweifelhaft an Baaldienst gedacht worden sei. Auch wenn nicht in vielen von ihnen die Beziehung auf Jahwe deutlich durchschiene, so würde man sich schon um deswillen vor einem solchen Schlusse hüten müssen, weil die spätere Zeit Baaldienst und vorprophetische Jahveverehrung ineinander mengt, wenn sie von den Sünden des alten Israel spricht. Daß aber an einzelnen Stellen Aschera als Bezeichnung der Astarte sich findet, so in dem späten Einschube וּבְיַמֵּי הָאֲשֵׁרָה אַרְבַּע מֵאוֹת 1 Kö. 18, 19 und wahrscheinlich 1 Kö. 15, 13. 2 Kö. 23, 4. 7 beweist erst recht nichts, da hier eine Verwechslung vorliegt. Ich muß also lediglich bei meinen Ausführungen beharren; um so mehr, als Stein- und Klotz-, bezw. Pfahlcultus überall zusammen zu sein pflegen. Es sind dieselben religiösen Gedanken, welche beides erzeugt haben. Und es ist doch wohl nicht zufällig, daß beide Einrichtungen zusammen verboten und zusammen als Sünde des alten Israels erwähnt zu werden pflegen, wie Mi. 5, 12. 13 so in den deuteronomistischen Urtheilen des Königsbuches. Fest steht, daß keine einzige mit Sicherheit in vordeuteronomische Zeit zu setzende Stelle an ihnen Anstoß nimmt, und daß die erste prophetische Stelle, welche diesen Anstoß nimmt, Jer. 2, 27, ihn an beiden nimmt und erst nach dem Deuteronomium niedergeschrieben ist.

Nun beachte man, mit welcher Sorgfalt Jeremias die Thorheit der Verehrung von Aschere und Massebe kennzeichnet, und vergleiche damit, wie sie Mi. 5, 12 f. beiläufig mit andern Dingen in gangbaren Phrasen abgethan werden. Aber Mi. 3, 12 widerspricht doch auch, so wendet Nowack ein, den jesajanischen Gedanken? Gewiß, allein ich sehe nicht, wie hieraus eine Instanz gegen mich entnommen

werden soll. Mi. 3, 12 ist sich der Prophet genau bewußt, was er seinen Zuhörern entgegenschleudert, als wichtigen Schlufsstein setzt er es an das Ende seiner Ausführungen. Und aus Jeremias kennen wir ja den Eindruck und die Nachwirkungen. Was Mi. 5, 12 f. gesagt wird, gibt sich dagegen als selbstverständlich; das, was Micha hier nach Nowack apart und vorzeitig gehabt haben soll, als eine Phrase unter vielen, welche den Untergang des Götzendienstes etwas breit ausmalen. Ich vermag hier keine Aehnlichkeit zu erblicken. Und so beweist eben schon die ganze Art der Erwähnung Mi. 5, 12 f. genau wie Lev. 26, 1 die nachdeuteronomische Abfassung.

Das sind die Gründe, aus welchen ich bei meiner Aufstellung über Micha 4. 5 beharren muß.

Eine kleine Bemerkung sei mir jedoch noch zum Schlusse erlaubt. Seit Kautzsch mir den Ausdruck „gradlinig“ entgegengehalten hat, droht es Mode zu werden, mir ihn als Schlagwort vorzurücken. Auch Nowack gebraucht diesen Ausdruck. Ich kenne die Geschichte menschlicher Gedanken nicht so schlecht, daß ich nicht wüßte, wie viel in Wellenlinien und in der mannichfaltigsten Durchkreuzung sich vorwärts bewegt. Aber diese Bewegungen führen vorwärts oder rückwärts von bestimmten Punkten zu bestimmten Zielen und verlaufen deshalb für den ferner stehenden gradlinig. Und auf jedem einzelnen Punkte der Bewegung sind die Gedanken psychologisch vermittelt. Dies ist mit dem Ausdrucke gemeint und in diesem Sinne dürfte er nicht beanstandet werden können. Um so weniger, als ich ja gerade bei Micha und sonst hervorgehoben habe, wie Spätere ältere Mannichfaltigkeit durch Kunsthülfe gradlinig gestaltet haben.

In unserm Jahrhundert z. B. ist die Entwicklung der Theologie bunt und wunderlich genug verlaufen, und doch bin ich überzeugt, die überwältigende Mehrzahl aller Theologen wird mir zugeben, daß man sehr wohl bestimmen kann,

was erst nach Straufs oder Schleiermacher oder Ewald möglich war. Und noch genauer wissen wir, was z. B. erst nach Luther möglich war. Nicht anders ist's im A. T., und auf irgend einem Gebiete desselben pflegt jeder a. t. Theolog das auch zuzugeben und danach zu handeln. Aber daneben reservirt sich mancher andere, wo das nicht stattfinden soll, wo vielmehr, reden wir einmal freimüthig, mit Unmethode gearbeitet werden soll. So lange die Einzelnen hier ihre Wahl so verschieden treffen, wird keiner von uns beanspruchen können, in der seinigen besonders respectirt zu werden. Ich bin zu höflich anzunehmen, daß der Ausdruck „gradlinig“ um deswillen befremdet und unangenehm berührt, weil etwa einzelnen Theologen eine religiöse Erkenntniß um so werthvoller erscheinen könnte, je unerklärlicher ihr Vorkommen ist. Theologen von solcher Ueberzeugung müßten allerdings einer gradlinigen Entwicklung unbedingt eine solche mit möglichst vielen unmotivirten Knicken vorziehen und eine Entwicklung ohne Entwicklung noch lieber haben. Indessen vermag ich die Möglichkeit, daß dies der Grund des Widerspruchs gegen jenen Ausdruck wie gegen kritische Operationen an den Propheten sei, nicht ernsthaft zu nehmen. Denn ich müßte ja sonst, da ein anderes Motiv nicht zu finden wäre, jenen Theologen das Mißverständniß imputiren, daß sie aus der Unerklärbarkeit einer Idee auf den Offenbarungscharakter derselben schließen. Es ist aber doch wohl eine Eigenthümlichkeit der Naturreligion, das Mirakel als Beleg für die Offenbarung zu nehmen. Und im Christenthum wenigstens verweist man auf Inhalt und Wirkungen.

Seth und die Sethiten.

Berichtigung von Karl Budde.

In seinem Artikel „Seth und die Sethiten“ (Herzog's Realencyklopädie, 2. Aufl., Heft 133, S. 162 ff.) erweist Friedr. Eduard König mir die Ehre, mein Buch „Die biblische Urgeschichte (Gen. 1—12, 4) erläutert“, Gießen 1883, vielfach zur Erörterung heranzuziehen und zu widerlegen. Der Gegenstand steht im eigentlichen Centrum meiner Untersuchungen. Da aber König in den meisten seiner Anführungen meine Aussagen mißverstehet, bis zur Verkehrung in ihr Gegentheil, oder Lücken rügt, die nicht vorhanden sind, oder Gesagtes an falscher Stelle verwendet; da ferner die Leserzahl dieses Artikels die meines Buches um ein vielfaches übersteigen wird: so sehe ich mich um der Sache und meines wissenschaftlichen Rufes willen genöthigt seine Angaben zu berichtigen, und bin der Redaktion d. Zeitschr. zu Danke verpflichtet, daß sie mir den erforderlichen Raum zur Verfügung gestellt hat¹⁾. — Bei Anführung der Worte König's oder meiner eigenen sei es mir gestattet, die entscheidenden Abschnitte durch Cursivdruck hervorzuheben.

1) S. 164 Z. 13 ff. v. u. „Nun hat aber vollends Budde (a. a. O. S. 93—103) beweisen wollen, daß sogar *die elohistische Sethitenlinie nach ihrem genuinen Sinn* nicht die relativ fromme Abtheilung der vorsündfluthlichen Menschheit sein wolle. *Denn der Sündenfall habe auch bei den Sethiten nachwirken müssen*“ u. s. w. Natürlich habe ich solchen Unsinn nicht sagen können, vielmehr lautet eine Anm. auf S. 96 (also innerhalb des von König

¹⁾ [Da sich dies bei einem Mitarbeiter der Zeitschrift und bei der weiten Verbreitung der Herzog'schen Realencyclopädie von selbst verstand, so bedauert die Red. diesen Dank nicht annehmen zu können. *B. St.*]

an- und ausgezogenen Abschnitts) : „Man bedenke, daß die Sündenfallgeschichte in der Grundschrift nicht stand“, und damit begründe ich meine Behauptung im Text, daß der Grundschrift (König's Elohist) die fünf ersten Patriarchen als *Nichtsünder* gelten, eine Behauptung, von der doch auch König nach S. 166 Z. 8 ff. Kenntniß genommen hat. — Die falsche Anführung scheint von S. 104 zu stammen. Bei Erklärung der nachträglichen Veränderung der ursprünglichen Sethitenzahlen des Samaritanus in die des Mas. T., einer Operation *an dem fertigen Texte der Genesis*, sage ich dort wörtlich : „Und, wenn man die *Genesis als Einheit ansah*, war der Sündenfall so gut heranzuziehen wie der Brudermord Kain's, aus ihm aber floß der Strom der sündigen Anlage an sich so gut durch die Adern der Sethiten wie der Kainiten“.

2) S. 165 Z. 2 ff. „δ) Von der Kainitenlinie kann die jahwistische Sethitenlinie nicht unabhängig gedacht werden¹⁾. Und wie ist man in Israel zur Aufstellung einer zweiten Urväterreihe gekommen? *Budde antwortet (S. 184), weil es gerade von Adam in der Urtradition zwei Söhne (Kain und Seth) gegeben habe.*“ Auch hier muß ich ablehnen, solchen Unsinn gesagt zu haben. Zwar spreche ich auf S. 184 von „Urtradition“ mit keiner Silbe, aber ich sage doch wörtlich : „*Zwei verschiedene Berichte* erzählten von zwei verschiedenen Söhnen des ersten Menschen, Kain und Seth. Also zwei Söhne hatte derselbe gehabt : wer daher auf Grund der alten Ueberlieferungen von diesen Dingen erzählen wollte, mußte beider Söhne Erwähnung thun.“ Aber diese Worte gehören der vermuthungsweise nachgedachten Ueberlegung eines altisraelitischen Redaktors an (vgl. S. 183), der natürlich die 183 vorhergehenden Seiten meiner „Urgeschichte“ nicht wie König gelesen

¹⁾ Mehr als unklar ausgedrückt, wenn man König's Nr. 2, S. 163 f. vergleicht.

hatte, daher nicht wufste, dafs die eine Stammtafel nur die Uebersetzung der anderen war, also *nicht* zur „Urtradition“ gehörte, dafs demnach Seth *nicht* neben Kain stehen, sondern ihn ersetzen sollte. Nicht wie man zur Aufstellung einer zweiten Urväterreihe, sondern wie man zu dem Brudermord Kain's gekommen, will diese Uebersetzung erklären.

3) Der nächste Satz lautet: „*Die Frage, weshalb gerade bei Adam die Ueberlieferung zwei Söhne genannt habe, wirft Budde nicht auf*“ u. s. w. Der Vorwurf ist durch das eben Gesagte erledigt. Nicht ich mache mich dieser Versäumnis schuldig, sondern jener Redaktor, dem man das verzeihen wird. Dagegen habe ich mich bemüht, in meinem ganzen Buche, insbesondere in Untersuchung 3—5 (S. 89—182), ferner in Unters. 7, übersichtlich in Unters. 12, im engsten Sinne S. 179 f., auf diese Frage die allergenaueste Antwort zu geben. Auf die in glänzender, selbstbewufster Rhetorik eingeleitete Antwort König's (Z. 7 ff.) begnüge ich mich zu bemerken, dafs mir Noah neben seinen Zeitgenossen, Sem neben Ham bezw. Kanaan, Abraham neben seinen Brüdern u. s. w. nicht unbekannt sind. In dem Citat König's frei nach Act. 17, 27 soll es heifsen *ζητῶσιν* statt *ζητῶσω* (so S. 166 *ἄχρη* statt *ἀχρη*, pseudepigraphus statt pseudepigraphicus).

4) S. 166, Z. 8 ff. wendet sich König gegen meine Deutung des Namens Jared = Niedergang in sittlicher Beziehung mit den Worten: „Aber da der auf Jared folgende Henoch, *der doch nicht eine einzelne Person, sondern eine Generation vertreten soll*, in seinem Namen sowie Tun keine Stufe dieses angeblich mit Jared beginnenden Verfalls darstellt, so ist auch diese Deutung Buddes nicht wahrscheinlich.“ Der Grund liegt in dem durch den Druck hervorgehobenen Relativsatz, dessen Inhalt mir freilich neu ist. Man darf billig fragen, ob denn das ganze Geschlecht, das Henoch „vertritt“ (ein an

sich, wie so häufig bei König, schillernder Ausdruck, hier aber klar), in jedem Gliede gerade 365 Jahre alt geworden, ob sie alle gleichzeitig oder je an dem 365. Geburtstage von Gott hinweggenommen sind, und ob die Brüder und Schwestern Henoch's (5, 19) zu einer andren Generation gehören? Was sonst in König's Satze steckt, ist S. 94 ff. von mir als der stärkste Grund für meine Ansicht geltend gemacht.

5) S. 163 sub 2) bekämpft König die von Buttmann zuerst aufgestellte Ansicht, dafs in der Sethitentafel blofs die vermehrte und veränderte Kaintentafel vorliege. Er sagt Z. 10 ff. v. u. : „Obgleich ihm aber bis auf Budde (a. a. O. S. 90) nicht wenige Gelehrte beigestimmt haben, so gestehe ich offen, dafs mir diese Operation, durch Umformung und Umstellung einiger Namen eine zweite Urväterreihe zu produziren, als zu reflektirt erscheint, und dafs ich überhaupt die Meinung für unrichtig halte, ein Theil (eine Schule; „*irgendwelcher Winkel hebräischer Ueberlieferung*“, Budde a. a. O. S. 196) des Volkes Israel habe Traditionen, welche die ganze Nation angingen, selbständig gebildet.“ Zunächst bemerke ich, dafs jene aus dem Zusammenhang herausgerissenen Worte nicht die Sethitentafel sondern den Brudermord Kains angehen; das Subjekt jenes Satzes heifst „Die Erzählung von einem Brudermord“. Ferner meine ich, wenn ich von „Ueberlieferung“ rede, eben keine Neubildung; vielmehr wird an jener Stelle zugegeben, dafs der *Neubildung* des Brudermords *Kains* die *Ueberlieferung* von *einem* Brudermorde allenfalls könne zu Grunde liegen. Selbst dafs dieselbe nur bei einem Theile Israels bestanden habe, wird nicht gesagt; auch die Ueberlieferung eines ganzen Volkes pflegt ihre Winkel zu haben, deren Inhalt nicht in die schriftliche Niedersetzung der Grundzüge seiner Geschichte braucht aufgenommen zu sein. Läge der Gedanke eines groben Mißverständnisses auf Grund der übrigen Beispiele nicht

so nahe, so könnte man geradezu vermuthen, König wolle durch diese herausgerissene Anführung aus Uebelwollen den Schein erwecken, als ob ich die biblische Tradition verächtlich behandle. Denn sonst hätte er für meine Ansicht, daß allerdings Schulmeinungen und -Ueberlieferungen in Israel sich gebildet und bestanden haben, auf viel bessere Belegstellen verweisen können : wie er selbst seine gegentheilige Ansicht mit der meines Wissens noch nicht zurückgenommenen Erklärung, daß er hinsichtlich der Quellenscheidung Anhänger Wellhausen's sei, in Einklang bringen will, ist natürlich seine Sache.

An den drei noch übrigen Stellen, wo König meine Ansicht zurückweist, ist dieselbe richtig angeführt, und da Gründe gegen mich nicht angegeben sind, so kann es dabei sein Bewenden haben; denn es ist mir hier nicht darum zu thun, König's eigene Aufstellungen zu widerlegen.

Notiz.

Es ist bekanntlich eine noch nicht alte Erkenntniß, daß der massoretische Text des A. T. auf eine einzige Handschrift zurückgeht. Und wiewohl die Variantensammlung zu jedem beliebigen Capitel des A. T. diese Annahme für jeden philologisch Geschulten als nothwendig erweisen müßte, vernimmt man zuweilen dagegen noch Widerspruch. Als diejenigen Männer, welche dies Factum, welches eigentlich seit Kennicotts und seiner Mitarbeiter wie de Rossi's Handschriftenvergleichungen für Jedermann

erkennbar war, erschlossen, bewiesen und in seiner Tragweite erkannt haben, pflegt man J. Olshausen und P. de Lagarde zu nennen. So hat Kamphausen in der 3. Aufl. von Bleek's Einleitung ins A. T. S. 733 Anm., so Wellhausen in der 4. Aufl. desselben Buches S. 620 f. gethan, so ist es von mir Grammatik S. 20 und Gesch. d. V. J. S. 32 geschehn. Einer meiner früheren Zuhörer, Herr Hermann Gunkel aus Lüneburg, macht mich nun auf eine Stelle der von E. F. K. Rosenmüller verfassten Vorrede zu der bei Tauchnitz 1834 erschienenen Stereotypausgabe des hebr. A. T. aufmerksam, welche wegen des Ortes, an welchem sie sich findet, übersehn worden zu sein scheint, und einen neuen Beleg für die Erscheinung bildet, daß wissenschaftliche Erkenntnisse unabhängig von Verschiedenen gemacht werden. Sie lautet: — qui hodie exstant codices omnes ita inter se conspirant, ut ex aliquot centenis variis lectionibus vix una deprehendatur, quae sensum mutet. Circa unam duntaxat vel alteram literam, vocalem vel accentum versantur. Quod quidem argumento est, V. T. libros, prouti eos nunc legimus, ex unius quam dicunt recensiois codicibus ad nos transmissos esse, atque omnes codices, antiquiores aequae qui perierunt ac recentiores quos habemus, tamquam e communi fonte fluxisse.

B. St.

Bibliographie.

- Hebraica. A monthly Journal in the Interests of Hebrew Study. Managing Editor W. R. Harper, associate editors H. L. Strack & Paul Haupt. Vol. I, No. 1 & 2. Chicago 1884.
- The Old-Testam. Student. Vol. III. Jan.—May. No. 5—9. S. 1—368.
- † Lenormant, Fr., la Genèse. Traduction d'après l'hébreu, avec distinction des éléments constitutifs du texte, suivie d'un essai de restitution des livres primitifs dont s'est servi le dernier rédacteur. Paris 1883. 368 S. 8°.
- † Bergmann, Frdr., Jacobs Traum zu Bethel (Gen. 28, 10—20), Jacobs Ringkampf m. Gott (Gen. 32, 24—32) u. Bileams Geschichte u. Wahrsagg. (Nu. 22, 1—40. 23, 1—30. 24, 1—25) erklärt. Strafsburg 1884. 50 S. 8°.
- Kuennen, A., Bijdragen tot de Kritiek van Pentateuch en Jozua. IX. De geboortegeschiedenis van Gen. 1—11. s Theol. Tijdschr. Leiden 1884. S. 121 ff.
- Bertheau, E., das Buch d. Richter u. Ruth erkl. 2. Aufl. Leipzig 1883. XXXII, 316 S.
- Graetz, Exeg. Studd. z. Proph. Jerem. (Forts. u. Schl.) s. Monatsschr. f. G. u. W. d. Jud. 1883. S. 481 ff.
- Cornill, C. R., Zum drittenmal der Brandopferaltar Ezechiels s. Zeitschr. f. kirchl. Wiss. u. kirchl. Leben 1883, S. 505 ff.
- Bickell, G., Dichtungen der Hebräer. Zum erstenmale nach dem Versmase des Urtextes übersetzt. III. Der Psalter. Innsbruck 1883. X, 278 S. 8°.
- Delitzsch, Frz., Bibl. Comment. über d. Psalmen. 4. Aufl. Leipzig 1883. XII, 964 S. 8°.
- † Livre, le, des Psaumes. Traduit de l'hébreu en français et en latin, avec indication de l'antique marche dialoguée des chants par P. Vacquerie. Lyon. Paris 1883. XXIV, 505 S.
- Grill, J., der 68. Psalm mit besonderer Rücksicht auf seine alten Uebersetzer u. neueren Ausleger erklärt. Tübingen 1883. XI, 240 S. 8°.
- † Lambeck, H., ψ 104 im Urtext m. s. Uebertragung in 11 Sprachen als Specimen einer Psalter. Polyglotte. Koethen 1883. V, 72 S. 4°.
- Wright, G. H. B., the book of Job. London 1883. VII, 240 S. 8°.
- Graetz, Exegetische Studien z. d. Salomonischen Sprüchen. s. Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth. 1884, S. 145 ff. 193 ff. 241 ff.
- Bickell, G., Der Prediger über den Werth des Daseins. Wiederherstellung des bisher zerstückelten Textes, Uebersetzung u. Erklärung. Innsbruck 1884. 80 S.
- † Fraidl, Fr., die Exegese der 70 Wochen Daniels in der alten und mittleren Zeit. Graz 1883. III, 160 S. 4°.

- Bacher, W., Hebr. \beth u. arab. \beth s. Z. D. M. G. XXXVII, S. 458 f.
- Derselbe, die hebräisch-arab. Sprachvergleichung d. Abulwalid Merwân ibn Ganâh. Wien 1884. 80 S. (S. A. aus Sitzungsberichte der phil. hist. Cl. d. k. Akad. d. Wiss. CVI. Bd., 1. Hft., S. 119 ff.)
- Graetz, die Bedeutung des Verbums לָלַע s. Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Jud. 1884, S. 42 ff.

- Halévy, J., Miscellanées sémitologiques s. Journ. As. 1883, 8^e sér. t. 2, S. 432 ff.
 Nöldeke, Th., Untersuchungen zur sem. Grammatik s. Z. D. M. G. XXXVII, S. 525 ff.
 Schwabe, E., \aleph nach seinem Wesen u. Gebrauche im a. T. Canon gewürdigt. Halle 1883. 44 S. 8^o. (Diss.)

-
- Bissel, A. P., the law of asylum in Israel historically and critically examined. Leipzig 1884. (Diss.) 88 S. 8^o.
 † Castelli, D., la Profezia nella Biblia. Florenz. 1882. III, 523 S. 8^o.
 † Derenbourg, J., L'Immortalité de l'âme chez les Juifs. Paris 1883. 7 S. 8^o. (Extrait des Comptes rendus de l'Académie des Inscr. et Bell. lettr.)
 † Kessler, K., Ueber Gnosis u. altbabyl. Religion s. Abhandl. u. Vorträge d. 5. internat. Oriental. Congr. z. Berl. 1881; II, 1 Abhandl. u. Vortr. d. sem. u. afr. Section. Berlin 1882, S. 288 f.
 Kuenen, A., Volksreligion u. Weltreligion. Fünf Hibbert-Vorlesungen. Vom Verf. autoris. u. durchges. deutsche Ausgabe. Berlin 1883. XVI, 339 S. 8^o.
 Lotz, W., quaestiones de historia sabbati. Leipzig 1883. IV, 108 S. 8^o.
 Maybaum, Siegm., d. Entwicklung d. israelit. Priestertums. Berlin 1883. VIII, 162 S. 8^o.
 Mayer, E., Ursprung der 7 Wochentage s. Z. D. M. G. XXXVII, S. 453 ff.
 † Ménard, L., Histoire des Israélites d'après l'exegèse biblique. Paris 1883. 256 S.
 Müller, J., kritischer Versuch über den Ursprung u. d. geschichtliche Entwicklung des Mazzothfestes. (Nach den pentateuchischen Quellen.) Ein Beitrag zur hebräisch-jüdischen Archäologie. Bonn 1883. VIII, 86 S. 8^o.
 Oort, H., de Aäronieden s. Theol. Tijdschr. 1884, S. 289 ff.
 † Stewart, A., The Mosaic sacrifices, with introduction by A. Beithe. London 1883. 312 S.

-
- Meyer, Ed., Geschichte des Alterthums. Bd. 1. Geschichte des Orients bis zur Begründung des Perserreichs. Stuttgart 1884. X, 648 S.
 Oort, H., Atlas voor Bijbelsche 'en kerkelijke Geschiedenis. In 54 groote u. kleine Kaarten met beschrijvende Tekst. Groningen 1884. 40 S. XL.
 † Perrot, G. & Chipiez, Ch., Histoire de l'art dans l'antiquité. t. 2. Chaldée et Assyrie. Paris 1884. 825 S. 4^o.
 † Ellenberger, Hnr., geschichtliches Handbuch. Chronologische Reihenfolge d. heil. jüd. Tradition von Moses 1540 v. Ch. bis zum Schlufs d. Talmuds 506 n. Ch. G., e. Zeitraum von 2040 Jahren, nebst Anhang über die spätere Entwicklung derselben u. e. Schlufsworte an Prof. Dr. Aug. Rohling. Budapest 1883. XV, 61 S. 8^o.
 Kamphausen, Adf., d. Chronologie d. hebr. Könige. E. gesch. Unters. Bonn. 1883. 104 S. 8^o.
 Wellhausen, J., Prolegomena z. Geschichte Israels. 2. Ausg. d. Gesch. Israels, 1. Bd. Berlin 1883. X, 455 S. 8^o.
 † Zschokke, Herm., das Weib im A. T. Wien 1883. VII, 142 S. 8^o.
 † Zschokke, H., Historia sacra antiqui testamenti. Ed. 2. Wien 1884. IV, 464 S. 8^o.

- Z. D. P. V. 1883. Bd. VI, Heft 1 : Gildemeister, J., Beiträge zur Palästinakunde aus arab. Quellen III. Reinicke, Die ev. Mission in Palästina. Paulus, Ch., die Tempelcolonien in Palästina. — Sandreczki, C., die Namen der Plätze, Straßen, Gassen u. s. w. des jetzigen Jerusalem. Aus Briefen.
- Heft 2 u. 3. Nachrichten über Angelegenheiten d. Deutsch. Vereins z. Erforschung Palästinas. — Klein, F. A., Mittheilungen über Leben, Sitten u. Gebräuche der Fellachen in Palästina. — Hartmann, M., die Ortschaftenliste des Liwā Jerusalem in dem türkischen Staatskalender für Syrien auf das J. d. H. 1288. (1871.)
- Heft 4. Socin, A., Bericht über neue Erscheinungen auf dem Gebiete der Palästina-Literatur 1882. — Budde, C., die hebräische Leichenklage. — Grünbaum, M., Bemerkungen zu einigen früher in dieser Zeitschrift erschienenen Aufsätzen. — K. Herquet, Neues zur Geschichte des Johannetermins in den „Archives de l'Orient Latin I.“ — Ascherson, P., Barbey's Herborisations au Levant und Dr. O. Kersten's botanische Sammlungen aus Palästina. — Guthe, H., Neue Funde in Nabulus. — Derselbe; Nachtrag (zu Grünbaum).
1884. Bd. VII, H. 1. Gatt, G., Bemerkungen üb. Gaza u. seine Umgebung. — Schick, C., d. althristl. Taufhaus neben der Kirche zu Amwās. — Leskien, A. Die Pilgerfahrt d. russ. Abtes Daniel ins heil. Land, übers. von. — Gildemeister, J., die sogenannte Manāra in Tyrus. — Prym, E., Moabitisches (zu Conder, P. E. F., Quart. Stat. Oct. 83, S. 184 ff.)
- The Palestina Exploration Fund. Quarterly statement.
- January 1883 : Notes & News. — E. H. Palmer †. — Chaplin, Th., Observations on the Climate of Jerusalem. — Klein, Life, habits and customs of the Fellahin of Palestine. — Birch, W. F., the Nameless City. — Finn, Emmaus identified.
- April 1883. — Notes and News. — Conder, C. R., the Holy Sepulchre. — C. M. W., the Exodus. — C., C. R., Notes. — Note on the Key to Ezekiel's Prophetic Divisions. — Birch, W. F., Siloam and the Pools. — Girdlestone, R. B., the Inscriptions at Jerāsh. — The Bodies of the Patriarchs. — Schick, C., Saul's Journey. — Zagarelli, the Georgian Inscription at Jerusalem. — Socin, List of Recent Palestine Literature.
- July 1883. Notes and News. — Oliphant, L., the Slopes of Carmel. — The Meeting of the General Committee. — C., C. R. Curious Names in Galilee. Mason's Marks. Hamath Inscriptions. The North Border of Zebulun. Notes. — Weld, A. G., the Route of the Exodus: — Pilter, W. T., Where is Cana of Galilee? — Harper, H. A., the Holy Sepulchre. — Heath, D. J., the Exodus. — Birch, W. F., Varieties. The Tomb of David in the City of David. The Entrance to the Tomb of David. — H. B. S. W., The Nameless City and Saul's Journey to and from it. (Mit Nachschrift von W. F. Birch.) — Harper, H. A., Welsh Cromlechs near Bar-mouth. — The Jerusalem Year Book.
- October 1883. Notes and News. — The Geology of Palestine. — C., C. R., Hebrew Inscriptions. The Fortress of Canaan. Bethany and Bethsaida. Notes. Arab Tribe Marks (Ausam). Aphek. Hazor. Diblathaim. Ramoth Lehi. Judah on Jordan. Saul's Journey. Supposed Nabathean and Himyaritic Texts from Medeba. The Hamathite Inscriptions. City of David. — Neubauer, A., the Shapira Manuscripts. Im Anhang Briefe von A. H. Sayce, Cler-

- mont-Ganneau, C. R. Conder, Ch. D. Ginsburg üb. dieselben. — Sayce, A. H., the Siloam Inscription. The Topography of Præexilic Jerusalem. — The Route of the Exodus. 1. A. Cl. Smith. 2. J. C. Rust. 3. C. Pickering Clark. — Merril, S., Large Millstone on the Shittim Plain. The Newly-discovered church. — The Bitumen of Judea. — H. B. F. W., The Holy-Anointing Oil. Pillar or Garrison?
- Jan. 1884. Notes and News. — Wilson, Ch., Notes to accompany a Map of the late F. W. Holland's Journey from Nukhl to 'Ain Kadeis, Jebel Magrah, and Ismailia. „Heth and Moab.“ — Conder, C. R., Hamathite and Egyptian. Hittite Geography. Jerusalem of the Kings. Disc Stones. Pillar or Garrison. — Oliphant, Lawr., the Khurbets of Carmel. — Wilson, C. W., Recent Biblical Research in Palestine, Syria & Asia Minor. — H. B. S. W., the Nameless City, and Saul's Journey to and from it. — Tomkins, H. G., Egyptology and the Bible. The Fortress of Canaan. — Birch, W. F., Hiding Places in Canaan. Notes on Præexilic Jerusalem. The Waters of Shiloah. The City of David and Josephus. — Flecker, E., Hebrew Inscriptions. — Mearns, P., The Site of Emmaus. — Clermont-Ganneau, Ch., two Inscriptions of King Nebucadnezar on Lebanon. Genuine and False Inscriptions in Palestine.
- April 1884. Notes and News. — Prof. Hull's Letters. — Hull, Narrative of an Expedition through Arabia Petraea, the Valley of the Arabah, and Western Palestine. — Letter from Captain Kitchener. — On the Relations of Land and Sea in the Isthmus of Suez at the time of the Exodus. — M. Maspero's Work in Egypt. — Pillar or Garrison. — The Nameless City.
- † Berliner, A., Beiträge z. Geographie u. Ethnographie Babylonien im Talmud u. Midrasch. Berlin 1884. 71 S. 8°.
- † Blunt, Lady A., Voyage en Arabie; Pelerinage an Nedjed. Trad. de l'anglais par L. Derome, Paris 1883, LXVIII, 451 S. 8°.
- † Clermont-Ganneau, C., Premiers rapports sur une mission en Palestine et en Phénicie entreprise en 1881. Paris 1882. 51 S. 8°. (Extrait des Archives des missions scientifiques et littéraires, 3^e série t. 9.)
- † Driou, A., Jérusalem et la Terre sainte, description des lieux saints illustrés par les apôtres. Limoges 1883. 216 S. 8°.
- † Guérin, V., la terre sainte II, Liban, Phénicie, Palestine occidentale et méridionale, Pétra, Sinai, Egypte. Paris 1884. 512 S. fol.
- Guthe, H., Ausgrabungen bei Jerusalem im Auftrage d. Deutschen Vereins zur Erforsch. Palästinas ausgeführt u. beschrieben. Mit 11 lith. Taf. (Aus Z. d. D. P. V.) IV, 305 S. Leipzig. 8°.
- † Itinéraires à Jérusalem et descriptions de la Terre Sainte rédigés en français aux XI., XII. et XIII. siècles, publiés par H. Michéant et Gaston Raynaud. (Publications de la société de l'orient latin, série géographique III.) Genève 1882. XXXIII, 282 S. 8°.
- Kiepert, H., neue Handkarte von Palaestina. 1:800000. 4. Aufl. Lith. u. col. Berlin 1883.
- Derselbe, neue Wandkarte v. Palästina in 8 Blättern. 1:200000. 5. in dem Theile westl. d. Jordan nach d. neuen engl. Aufnahme bearbeitete Ausg. Chromol. Berlin 1883. Imp. fol.
- Lortet, la Syrie d'aujourd'hui. Paris 1884. IV, 676 S. fol.
- † Morand, la terre des patriarches au le sud de la Palestine T. 2. Lyon. 1883. XII, 231 S.

- † Mourot, V., La Terre sainte et le Pèlerinage de pénitence en 1882. t. 1. 406 S. et cartes. 8°.
- † Simon, M., Karte des a. t. Palästina, bearb. u. herausg. v. Jul. Straube. Lith. u. col. gr. 4°. Mit geogr. Namen u. e. deutschen u. hebr. Orts-Verzeichniss. 2. verb. Aufl. Berlin 1883.
- Stapfer, E., La population de la Palestine au 1. siècle. s. Revue Théologique. Montauban 1884, S. 53 ff.
- Wetzstein, J. G., d. batanäische Giebelgebirg. Excurs über ψ 68, 16 zu Delitzsch's Psalmencommentar. (Aufl. 4. 1883.) Leipzig 1884. 28 S. 8°.
- Clermont-Ganneau, Ch., Sceaux et cachets israélites, phéniciens et syriens, suivis d'épigraphes phéniciennes inédites sur divers objets, et de deux intailles cypriotes s. Journ. As. 8° sér. t. 1, S. 123 ff. 506 ff. t. 2, S. 304 ff.
- Euting, J., Epigraphisches 1. Statue des Harpokrates im Museum zu Madrid. 2. Caratina 2^a. 3. Phönik. Bronzefragm. eines kleinen Gefäßes im brit. Mus. 4. Aram. Inschr. (Br. M.): s. Z. D. M. G. XXXVII, S. 541 ff.
- Sammlung der Carthagischen Inschriften herausgegeben mit Unterstützung d. k. Akad. d. W. z. Berlin v. J. Euting. Bd. I, Taf. 1—202 und Anhang, Taf. 1—6. Strafsburg 1883. fol.
- Bibliotheca rabbinica. Eine Sammlung alter Midraschim zum ersten Male ins Deutsche übertr. v. A. Wünsche. Lief. 19—25. Leipzig 1883. 8°.
- Strack, H. L., u. Siegfried, C., Lehrbuch der neuhebräischen Sprache u. Literatur. Karlsruhe 1884. XII, 132 S.
- † Abrahams, Jos., the sources of the Midrash Echa Rabbah. A critical investigation. Berlin 1883. 62 S. 8°.
- Bacher, W., die Agada der Tannaiten s. Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth. 1883, S. 347 ff. 419 ff. 483 ff. 497 ff. 529 ff. 1884, S. 125 ff. 171 ff. 225 ff. 268 ff.
- Derselbe, Joseph Kimchi et Abulwalid ibn Ganah. s. Rev. d. Étud. Juiv. No. 12, Avril—Juin 1883, S. 208 ff.
- Back, die Fabel in Talmud u. Midrasch Forts. s. Monatsschr. f. G. u. W. d. Jud. 1883, S. 521 ff. 563 ff. 1884, S. 28 ff. 75 ff. 114 ff. 255 ff.
- Bloch, J. S., Einblicke in die Geschichte der Entstehung der talmudischen Literatur. Wien 1884. X, 140 S. 8°.
- † Derselbe, Der Arbeiterstand bei den Palästinensern, Griechen u. Römern. Wien 1882. 32 S. 8°.
- Fischer, B., Talmudische Chrestomathie. Leipzig 1884. VIII, 268 S. 8°.
- Frankl, Karäische Studien, neue Folge s. Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth. 1883, S. 399 ff.
- Goldziher, J., Renseignements de source musulmane sur la dignité de Resch-galuta s. Revue des Ét. Juives 1884. Janv.-Mars 1884, S. 121 ff.
- Halévy, J., traces d'Aggadot Saducéennes dans le Talmud s. Revue des Ét. Juiv. 1884. Janv.-Mars, S. 38 ff.
- † Hamburger, J., Real-Encyclopädie für Bibel u. Talmud. 2. Abth. d. Talmud. Artikel. Heft 8. VIII u. S. 1137—1331. Strelitz 1883. 8°.
- Horowitz, Ueber einige Namen d. Rabbiner in Talm. u. Midr. s. Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth. 1883, S. 306 ff.
- Kaufmann, D., Sa'adja 'Alfajjûmi's Einleitung zum كتاب الامانات والاعتقادات in Ibn Tibbons Uebersetzung s. Z. D. M. G. XXXVII, S. 230 ff.

- Derselbe, le prétendu commentaire d'Isaac Israéli sur le livre Jecira s. Revue des Ét. Juives 1884. Janv.-Mars 1884, S. 126 ff.
- Lévi, J., la légende de l'ange et l'ermitte dans les écrits Juives s. Revue des Ét. Juiv. 1884. Jan.-Mars S. 64 ff.
- Derselbe, la légende d'Alexandre dans le Talmud et le Midrasch s. Rev. des Étud. Juives No. 13, Juil.-Sept. 1883, S. 78 ff.
- Loeb, J., les lectures sabbatiques dans le calendrier s. Rev. de Étud. Juiv. No. 12, Avril-Juin 1883, S. 250 ff.
- † Der Traktat Megilta nebst Tosafot vollst. ins Deutsche übertr. von M. Rawicz. Ettenheim 1883. IX, 117 S. 8°.
- Midrasch Ruth Rabba, der, d. i. die haggadische Auslegung des Buches Ruth. Zum ersten Male ins Deutsche übertr. v. A. Wünsche. Angehängt sind einige Sagen v. Salomo u. drei Petrussagen. Leipzig 1883. XIII, 98 S. 8°.
- Porges, N., R. Samuel b. Meïr als Exeget s. Monatschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenth. 1883, S. 217 ff.
- Derselbe, Neue Beiträge zur Textkritik d. Pentateuch-Commentars d. R. Samuel b. Meïr s. Ebenda S. 217 ff.
- † Rabinovicz, Raph., variae lectiones in Mischnam et in Talmud Babylon. Pars XIII. Baba Mezia. München 1883. XIII, 312 S. 8°.
- † Rabinowicz, J. M., Einleitung i. d. Gesetzgebung u. d. Medicin d. Talmuds, übers. v. S. Mayer. Leipzig 1883. XXIII, 272 S. 8°.
- † כתאב חיוב. Das Buch Hiob übersetzt u. erklärt von Gaon Saadia cI—V, herausg. von J. Cohn. Altona 1882. 30 S. 8°.
- † Merx, A., d. Saadjanische Uebersetzung d. H. Liedes ins Arabische s. Festschrift f. d. oriental. Section d. 36. Versamml. deutscher Philol. u. Schulmänner in Karlsruhe. Heidelberg 1882. 36 S. 8°.
- Schwab, M., Manuscrits hébreux de Bâle s. Rev. des Étud. Juiv. 1882, Oct.-Déc. S. 250 ff.
- Steinschneider, M., Joseph b. Schemtobs Commentar zu Averroes größerer Abhandlung über die Möglichkeit der Conjunction s. Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judenthums 1883, S. 459 ff.
- † Straschun, D. O., der Tractat Taanit d. babyl. Talmud z. ersten Male ins Deutsche übertragen. Halle 1883. XIX, 185 S.
- † Weifs, J. H., zur Geschichte der jüd. Tradition. Theil 2. 3 (hebr.). Wien 1883. VIII. 264 S. VIII, 327 S. 8°.
- Wünsche, A., die Räthselweisheit bei den Hebräern, im Hinblick auf andere alte Völker dargestellt. Leipzig 1883. 65 S. 8°.
- † Zuckermandel, M. S., Supplement, enth. Uebersicht, Register u. Glossar zu Tosefta 2. Lief. Trier 1882. S. 49—94. 8°.
- † Bezold, Carl, die Schatzhöhle, syrisch u. deutsch hrsg. 1. Thl. Leipzig 1883. XI, 82 S. 8°.
- Duval, R., notice sur la contrée araméenne, appelée *pays supérieur* par les lexicographes syriaques s. Journ. As. 1884, 8° sér. t. 3, S. 277 ff.
- Derselbe, de Passif dans l'Araméen biblique et le Palmyrénien s. Revue des Ét. Juiv. 1884. Jan.-Mars. S. 57 ff.
- † Ephraem Syri hymni et sermones ed., latinitate donavit etc. Th. J. Lamy. T. 1. Mecheln 1882. LXXXVIII. 716 S. 8°.
- † Ephrem d. Syrsers Hymnen. Metrisch ins Deutsche übertr. von C. Macke. Mainz 1882. 8°. XVI. 270 f.
- Guidi, Beiträge zur Kenntniss des neu-aramäischen Fellihi-Dialektes s. Z. D. M. G. XXXVIII, S. 293 ff.
- † Merx, Adalb., Bemerkungen über die Vocalisation der Targume s. Abhandlungen u. Vorträge d. 5. internat. Orientalisten-Congresses zu

- Berlin 1882. II, 1. Abhandlungen u. Vorträge d. sem. u. african. Section. Berlin 1882. S. 142 ff.
- Renan, E., deux monuments épigraphiques d'Édesse s. Journ. As. 1883, 8^e sér. t. 1, S. 246 ff.
- Sachau, Ed., Ueber den Palmyrenischen νόμος τελωνικός s. Z. D. M. G. XXXVII, S. 562 ff.
- de Vogüé, Inscriptions palmyréniennes inédites s. Journ. As. 1883. 8^e sér. t. 1, S. 231 ff., t. 2, S. 149 ff.
- Wright, W., The Chronicle of Joshua the Stylite. With a translation into English and Notes. Cambridge 1882. 8^o.
-
- † Chronik, anonyme arabische, Bd. XI, vermuthlich d. Buch d. Verwandtschaft u. Geschichte d. Adligen v. Abulhasan ahmed ben jahjā ben gābir ben dāwūd elbelādorī elbagdādī. Aus d. arab. Handschr. d. k. Bibl. z Berlin, Peterm. II 633, autographirt u. herausgeg. von W. Ahlwardt. Greifswald 1883. XVII, 448 S. 8^o.
- Derenbourg, Joseph et Hartwig, Études sur l'épigraphie du Yémen (Suite) s. Journ. As. 1883, 8^e sér. t. 2, S. 229 ff.
- Dieterici, Fr., d. sogenannte Theologie d. Aristoteles aus d. Arab. übers. u. m. Anmerkungen versehen. Leipzig 1883. XVIII, 224 S. 8^o.
- Halévy, J., Observations sur les inscriptions sabéennes s. Journ. As. 1884, 8^e sér. t. 3, S. 99 ff.
- Huart, Cl., Notes sur quelques expressions du dialecte arabe de Damas s. Journ. As. 1883 (8^e sér. t. 1) S. 48 ff.
- † Ibn Ja'īš, Commentar zu Zamachšarī's Mufaššal, hersg. v. G. Jahn. 2. Bd. Heft 1. Leipzig 1883. 4^o.
- † Kremer, A. v., Beiträge zur arab. Lexicographie. (Aus: „Sitzungsber. d. k. Akad. d. Wiss. z. Wien.“) Wien 1883. 92 S. 8^o.
- † Mordtmann, J. H. & D. H. Müller, sabäische Denkmäler. Mit 8 photozinkogr. Taf. (Aus: „Denkschr. d. k. Akad. d. Wiss. z. Wien.“) Wien 1883. 114 S. 4^o.
- Müller, D. H., Sabäische Inschriften entdeckt u. gesammelt von S. Langer, publ. u. erklärt von, s. Z. D. M. G. XXXVII, S. 319 ff.
- Derselbe, Kritische Beiträge zur altarabischen Epigraphik s. Z. D. M. G. XXXVII, S. 1 ff.
- † Petri Hispani de lingua arabica libri duo, Pauli de Lagarde studio et sumptibus repetiti. Gottingae 1883. VIII, 440 S. 8^o.
- Socin, A., der arab. Dialekt von Mōsul u. Mārdin s. Z. D. M. G. XXXVII, S. 188 ff.
- † Spitta-Bey, Guill., Contes Arabes modernes recueillis et traduits. Leiden 1883. XI, 224 S. 8^o.
- † Wolff, Phpp., arabischer Dragoman. 3. gänzlich umgearbeitete Aufl. Leipzig 1883. VII, 39 S. 8^o.
-
- Prätorius, Fr., Tigrīna-Sprichwörter s. Z. D. M. G. XXXVII, S. 443 ff.
-
- † Bibliothek, assyr., hrsg. v. Fr. Delitzsch u. P. Haupt. 3. Bd. 1. Abth. Inhalt: Das babyl. Nimrodepos v. P. Haupt. 1. Abth. Keilinschrifttext. 78 S. autogr. Leipzig 1884. 4^o.
- Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie Egyptiennes et Assyriennes. Vol. IV. Paris 1883. 220 S. fol.
- Aurès, A., Essai sur le système métrique assyrien (Suite) s. Rec. de travaux etc. IV, S. 15 ff.
- Flemming, J., die große Steinplatte Nebukadnezars II in transcri-

- birtem babylonischen Grundtext, nebst Uebersetzung u. Commentar. Göttingen 1883. VIII. 61 S.
- Guyard, S., Mélanges d'assyriologie, notes de lexicographie assyrienne, suivies d'une étude sur les inscriptions de Van. Paris 1883. II, 148 S. 8°.
- Derselbe, Nouvelles notes de lexicographie assyrienne s. Journ. As. 1883, 8^e sér. t. 2, S. 184 ff.
- Derselbe, Une nouvelle racine assyrienne: barû s. Journ. As. 1884, 8^e sér. t. 3, S. 274 ff.
- Derselbe, Quelques remarques sur la prononciation et la transcription de la chuintante et de la sifflante en Assyrien s. Zeitschr. f. Keilschriftforsch. 1884, S. 27 ff.
- Haupt, P., Beiträge zur assyrischen Lautlehre s. Nachrichten v. d. K. Gesellsch. d. Wiss. zu Göttingen 1883, No. 4, S. 85 ff.
- † Derselbe, die akkadische Sprache, Vortrag, geh. auf dem 5. internationalen Orientalistencongresse zu Berlin. M. d. Keilschrifttexte d. fünfspalt. Vocabulars K. 4225, sowie zweier Fragmente der babyl. Sintfluthzählung u. e. Anh. von O. Donner über die Verwandtschaft der sumerisch-akkad. m. den ural-altaischen Sprachen. (Aus den: Verhandell. d. 5. Orient.-Congr.) Berlin 1883. XLIV, 48 S. 8°.
- Hilprecht, H., Freibrief Nebucadnezars Königs von Babylon (c. 1300 v. Chr.) zum 1. mal veröffentl., umschrieb. u. übers. Leipzig 1883. Lex. 8° (Diss.).
- Hommel, F., zur altbabylonischen Chronologie s. Zeitschr. f. Keilschriftforsch. 1884, S. 32.
- Kiepert, R., Karte des Ruinenfeldes von Babylon. Chromolith. Mit Begleitworten. (Aus: „Zeitschr. d. Gesellsch. f. Erdkunde zu Berlin.“) Berlin 1883. 26 S. 8°.
- Lyon, D. G., Keilschrifttexte Sargons. Nach den Originalen neu herausg., übers. u. erklärt v. Delitzsch u. Haupt, Assyriol. Bibl. V. Leipzig 1883. XVI, 93 S.
- † Ménant, J., le panthéon assyrio-chaldéen: Les Beltis s. Revue de l'histoire des religions 1883, S. 489 ff.
- † Ménant, J., Empreintes de cachets assyrio-chaldéens relevés au Musée britannique sur des contrats d'intérêt privé. Paris 1883. 51 S. avec 106 fig. 8° (Extrait des Archives des missions scientifiques et littéraires, 3^e sér. t. 9).
- † Oppert, J., d. français. Ausgrab. in Chaldaea (mit 1. Tafel) s. Abhandl. u. Vorträge d. 5. internat. Orientalisten-Congresses zu Berlin 1881, II, 1. Abhandl. u. Vortr. d. sem. u. afric. Section. Berlin 1882, S. 235 ff.
- Derselbe, Un acte de vente conservé en deux exemplaires s. Zeitschr. f. Keilschriftforsch. 1884, S. 45 ff.
- Pognon, inscription de Mérou-Nézar I^{er}, roi d'Assyrie s. Journ. As. 1883, 8^e sér. t. 2, S. 351 ff.
- Schrader, Eberh., Zur Frage nach der Aussprache der Zischlaute im Babylonisch-Assyrischen s. Zeitschr. f. Keilschriftforsch. 1884, S. 1 ff.
- Derselbe, Zur Frage nach dem Ursprunge der altbabylonischen Cultur. (Aus: Abhandl. d. Königl. Preuss. Akad. d. Wiss. z. Berl. 1883.) Berlin 1884. 52 S. 4°.
- † Aegyptiaca. Pauli de Lagarde studio et sumptibus edita Göttingae 1883. VIII. 291 S. 8°. (S. d. Selbstanzeige de Lagarde's in Götting. gelehrte Anzeigen 1883, 7. Nov. Stück 45, S. 1409 ff.)

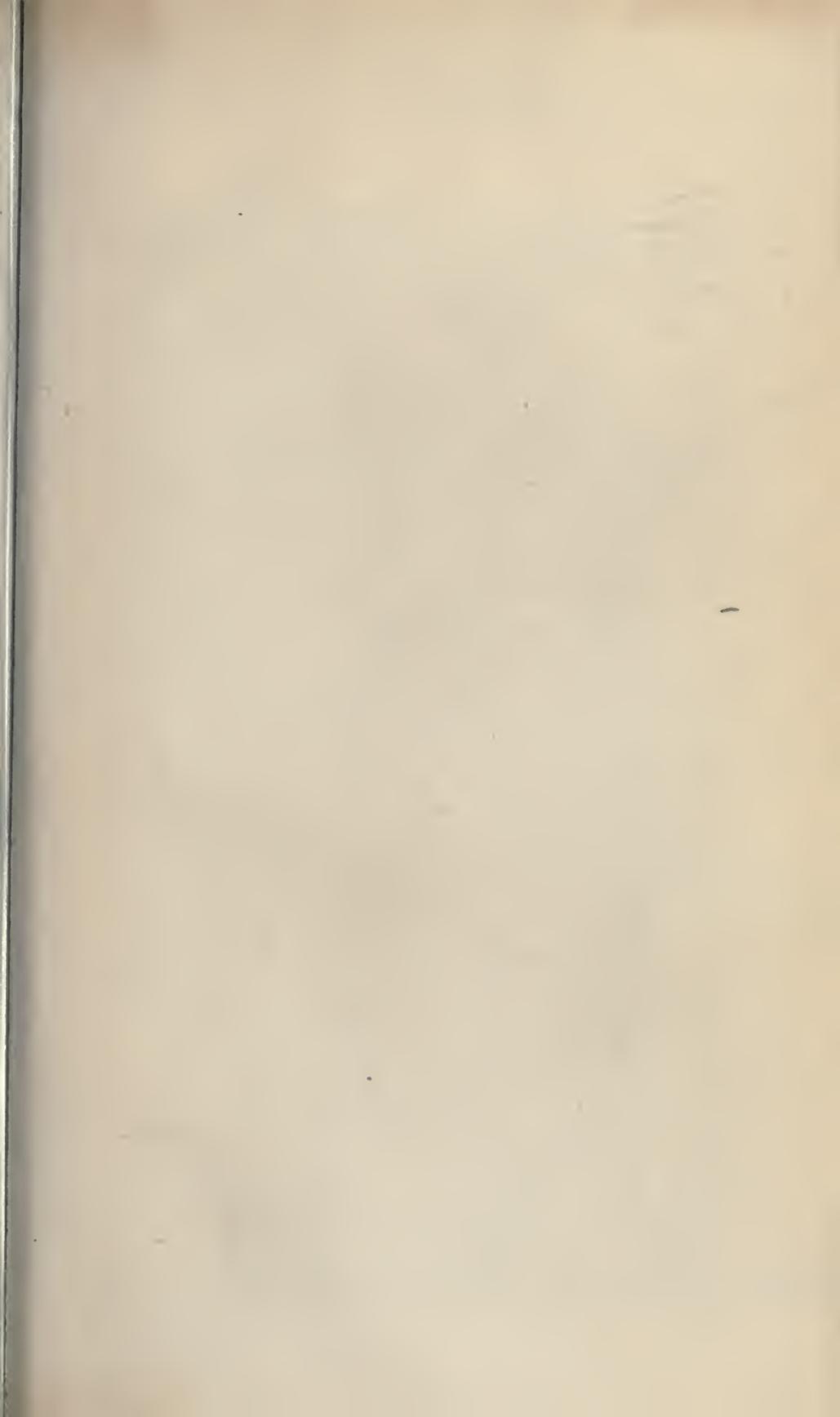
- Baillet, A., Dialectes égyptiens (suite) s. R. d. Tr. rel. à la phil. et à l'arché. Eg. et Ass. IV, S. 12 ff.
- † Brugsch, Hnrch., thesaurus inscriptionum aegyptiacarum. Alt-ägyptische Inschriften, gesammelt, verglichen, übertragen, erklärt u. autographirt. 1. Abth. A. u. d. T. : Astronomische u. astrolog. Inschriften altägypt. Denkmäler. Leipzig 1883. VII, 194 S. 8°. — 3 Abth. Leipzig 1884. VII, S. 531—618). 4°.
- Erman, A., eine ägyptische Statuette s. Z. D. M. G. XXXVII, S. 440 ff.
- Krall, Jac., Studien zur Geschichte d. alten Aegypten. II. Aus demot. Urkunden. (S. A. aus Sitzungsber. der K. Akad. der Wiss.) Wien 1884. 100 S. 8°.
- † Lemm, Osc. v., ägyptische Lesestücke z. Gebrauche b. Vorlesungen u. z. Privatstudium. Mit Schriftt. u. Glossar. 1. Th. Schriftt. u. Lesestücke. 1. Heft. Leipzig 1883. 64 S. 8°.
- Loret, V., les fêtes d'Osiris au mois de Khoiak (suite) s. Rec. de Travaux etc. IV, S. 21 ff.
- Maspero, les Chants d'amour du papyrus de Turin et du papyrus Harris n° 500 s. Journ. As. 1883 (8. sér. t. 1) S. 5 ff.
- Wiedemann, A., Aegyptische Geschichte. 1. Abth. : Von den ältesten Zeiten bis zum Tode Tutmes' III. Gotha 1884. XII, 372 S.
- Derselbe, L'Éthiopie au temps de Tibère et le trésorier de la reine Candace. Louvain 1884. 12 S. (Extr. du Muséon.)

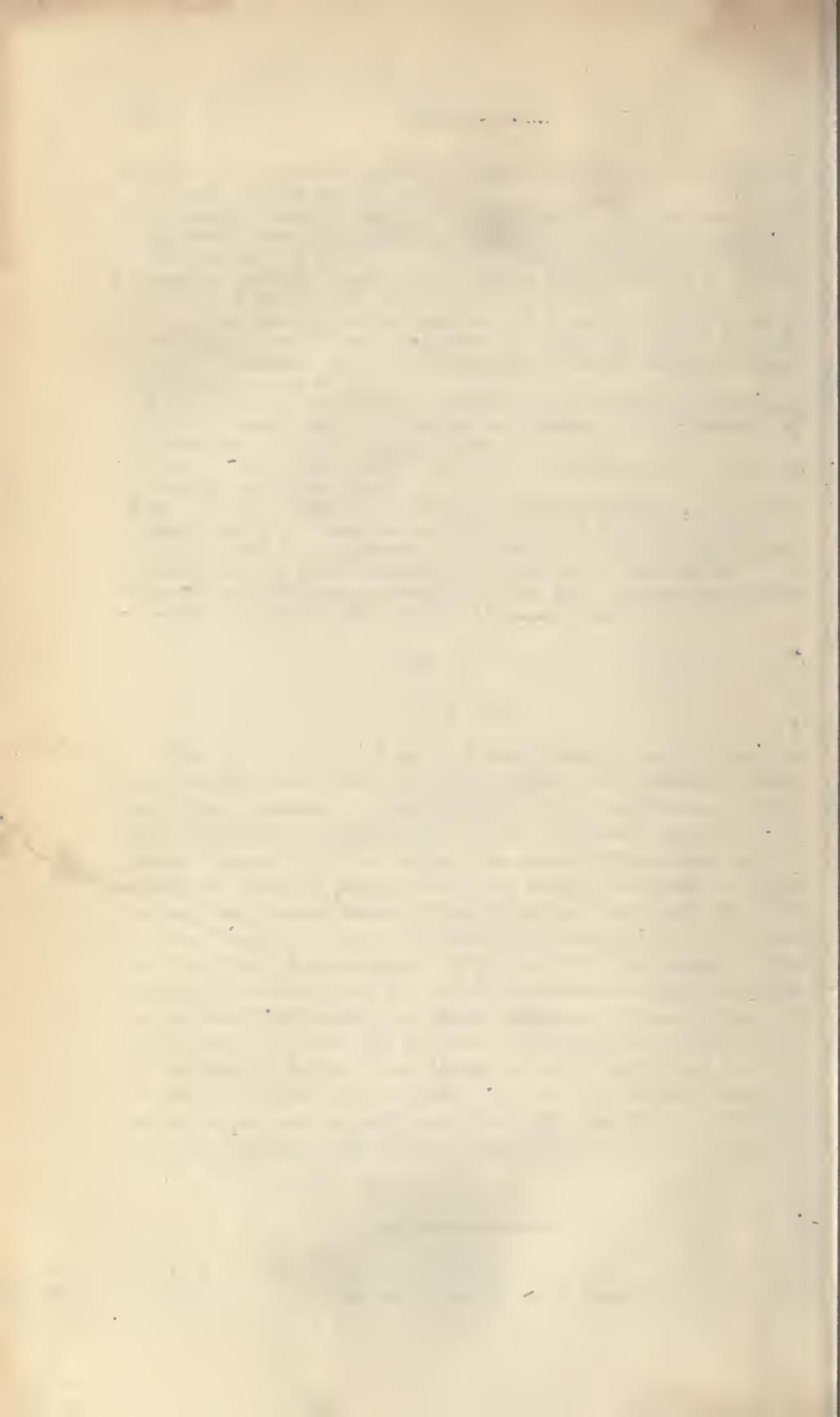
Notiz.

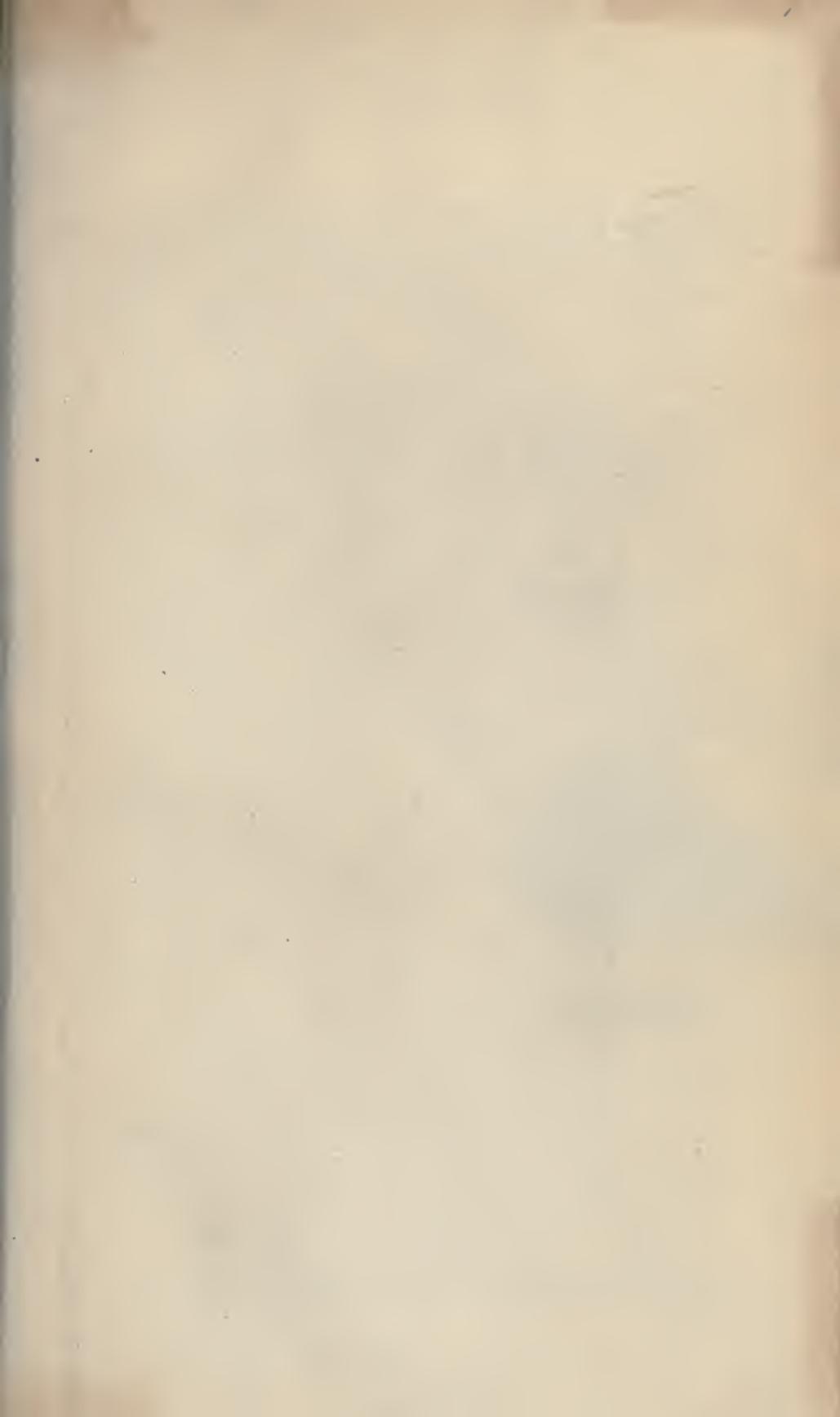
Herr Dr. S. Mandelkern in Leipzig wünscht, dafs auf eine von ihm herausgegebene Brochure : „Die neubearbeitete hebräisch-chaldäische Bibel-Concordanz — nebst Gutachten von Fachgelehrten. Leipzig 1884“ aufmerksam gemacht werde. Dr. Mandelkern hat eine Concordanz ausgearbeitet, in welcher sämtliche Eigennamen und die wichtigsten Partikeln aufgenommen, die Stellen sinngemäfs excerptirt und nach der massoretischen Bücherreihenfolge citirt sind. Er sucht für dieselbe einen Verleger. Die Fehler und Schwächen der auf Buxtorf zurückgehenden Concordanzen von Bär und Fürst sind bekannt. Und entspricht die Ausführung den von Dr. Mandelkern in dieser Brochure entwickelten Grundsätzen, so dürften dieselben in seiner Arbeit vermieden sein. Nur wäre die Aufnahme *aller* Partikeln wünschenswerth, da das Urtheil darüber, was wichtig ist, zu verschiedener Zeit verschieden sein mufs. Hiervon aber sind mit die Anforderungen abhängig, welche man an eine Concordanz stellt. Sie wird für die Dauer nur dann brauchbar sein, wenn sie das gesammte Material enthält.

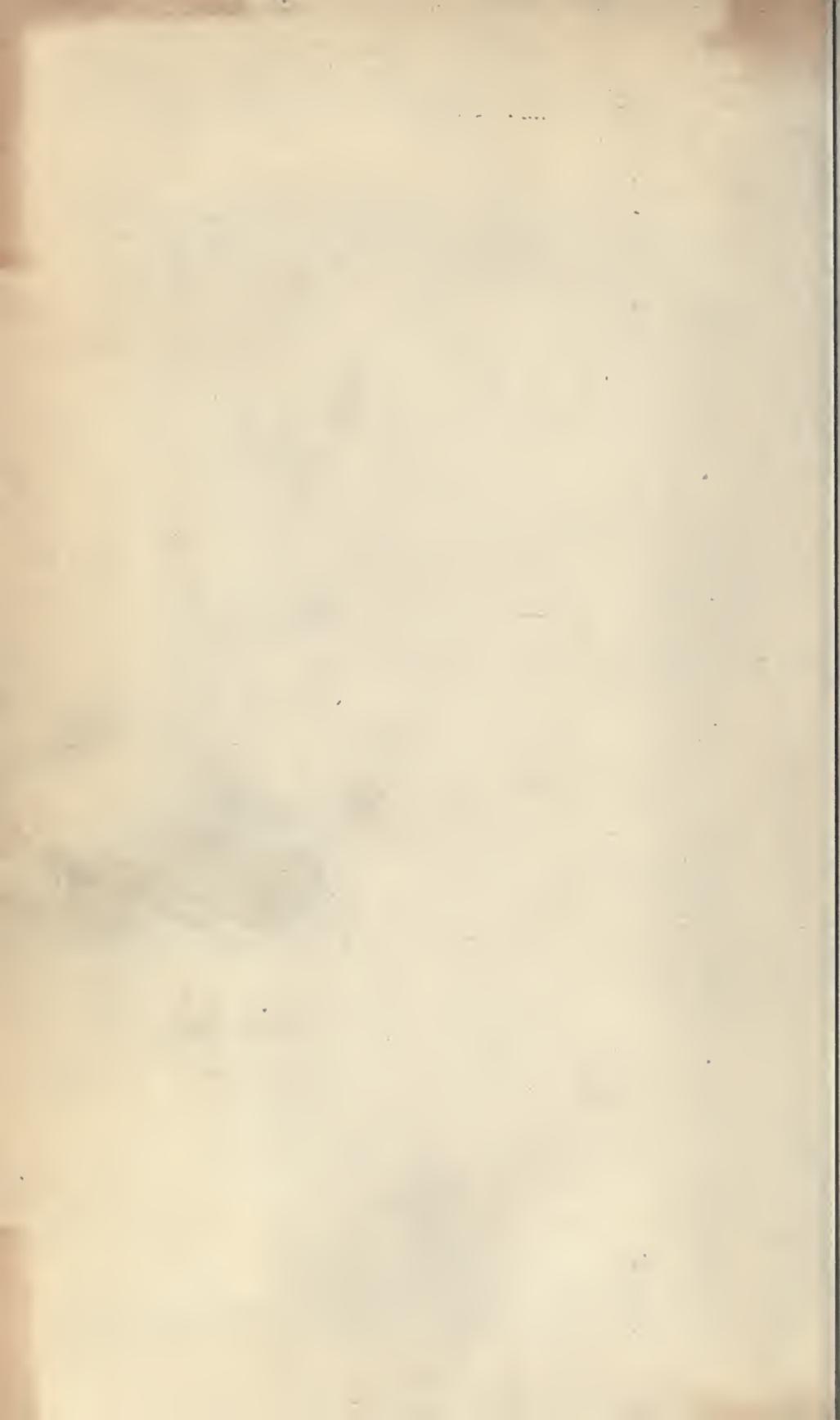
G., 15. Juni 1884.

B. St.









1875
The following is a list of the names of the persons who have been elected to the office of Justice of the Peace for the year 1875.

Wm. J. Smith
John D. Jones

James H. Brown
George W. White
Robert L. Green

John A. Black
Thomas M. Gray

By order of the Board of Supervisors,
J. B. Smith, Clerk.

BINDING DEPT. MAY 27 1957

BS
410
Z38
Bd.3-4

Zeitschrift für die
alttestamentliche
Wissenschaft

**PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET**

**UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY**

